

GOVERNMENT OF INDIA  
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY  
CENTRAL ARCHÆOLOGICAL  
LIBRARY

---

CALL NO. 891.05/V.O.J.  
ACC. NO. 31445

D.G.A. 79-  
GIPN-S4-2D, G. Arch. N. D./57-23-9-58-1,00,000.





VIENNA  
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

31445

VOLUME V.

891.05  
V.O.J.

VIENNA, 1891.

ALFRED HÖLDER.

TURIN

HERMANN LOESCHER.

PARIS

ERNEST LEROUX.

NEW-YORK

H. WESTERMANN & CO.

BOMBAY

MANAGER, EDUCATION SOCIETY'S PRESS.





CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 31445  
Date 23.5.57  
Call No. 891.05/V.O.J



## Contents of volume V.

### Original articles.

	Page
Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum II, von D. H. MÜLLER . . . . .	1
Die ältesten Zendalphabete, von J. KIRSTE . . . . .	9
The Age of Viśākhadatta, by K. H. DHUVA . . . . .	25
Isaak Pharpetschi und Korion, von FR. MÜLLER . . . . .	36
Kritische Bearbeitung der Proverbien, von Dr. G. BICKELL . . . . .	79
The new Sanskrit MS. from Mingal, by G. BÜHLER . . . . .	105
Die Legende von Citta und Sambhūta, von ERNST LEUMANN . . . . .	111
On Indian metrics, by HERMANN JACOBI . . . . .	147
Kritische Bearbeitung der Proverbien (Fortsetzung), von Dr. G. BICKELL . . . . .	191
On the Origin of the Gupta-Valabhi Era, by G. BÜHLER . . . . .	215
Indian Inscriptions to be Read from Below, by G. BÜHLER . . . . .	230
'Al-muṣāḡgar, von MAX GRÜNKERT . . . . .	233
Kritische Bearbeitung der Proverbien (Schluss), von Dr. G. BICKELL . . . . .	271
Notes on two Chaulekya copper plates in Baroda collections, by H. H. DHUVA . . . . .	300
A further Note on the Mingal or Bower MS., by G. BÜHLER . . . . .	302
JULIUS EATING'S Sinaiische Inschriften, von J. KARAHANE . . . . .	311
Die Partikel 是 在 in Lao-tai's Tao-tek-king, von FRANZ KÜHNERT . . . . .	327

### Reviews.

REINHOLD RÖHRICH, Bibliotheca Geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des hl. Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878 und Versuch einer Cartographie. Mit Unterstützung der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, von WILHELM TOMASCHKE . . . . .	39
M. J. SCHIFFERS, Dr. theol. Rector der Marienkirche in Aachen. Amwās, das Einmüth des hl. Landes, 160 Stadien von Jerusalem, von WILHELM TOMASCHKE . . . . .	40
IG. GOLDKHER, Muhammedanische Studien, von TH. NOLDEKE . . . . .	43
J. LEE, Sacred Books of the East, vol. XXXIII: The Minor Lawbooks, von G. BÜHLER . . . . .	49

	Page
Mechithar Gōš, Rechtsbuch der Armenier, hg. vom Archimandriten Dr. WAHAN BASTAMIAN, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	52
E. HULTSCH, South-Indian Inscriptions, Tamil and Sanskrit, by G. BÜHLER . . . . .	154
Le P. A. SALHANI, S. J., Diwān al-Ahtal, von Th. NÖLDKE . . . . .	160
LUDWIG ARBE: Die sieben Mu'allakāt, von Dr. RUDOLF GYER . . . . .	165
STRYGOWSKI JOSEF, Dr. Byzantinische Denkmäler, von Fr. MÜLLER . . . . .	169
M. BLOOMFIELD, The Kāśīka-Sūtra of the Atharvaveda, with Extracts from the Commentaries of Dārila and Keśava, by G. BÜHLER . . . . .	244
W. CALAND, Zur Syntax der Pronomina im Avesta, von Dr. J. KIRSTE . . . . .	247
ARBE MECHITHARIAN, Geschichte der Concilien der armenischen Kirche zugleich mit den Canones, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	249

## Miscellaneous.

New Excavations in Mathurā, von G. BÜHLER . . . . .	59
Pahlawi, neupersische und armenische Etymologien. — Bemerkungen über armenische Texte. — Bundahīs 1, Zeile 1–34. — Verbesserungen und Nachträge zu Band IV, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	63
Mittheilung für Armenisten, von STEPHAN KANAJANZ . . . . .	77
Dr. FÖRSTER's Excavations at Mathurā, by G. BÜHLER . . . . .	175
Das Alter der babylonischen Monatsnamen, von BRUNO MEISSNER . . . . .	180
Zur Frage über den Ursprung der nigrisch-mongolisch-mandchurischen Schrift. — Neupersische und armenische Etymologien. — Bemerkungen über armenische Texte, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	182
Bemerkungen über die Zendalphabet und die Zendschrift. — Neupersische, armenische und pahlawi Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	250
Nārastān Ruins, Kashmir, September 10, 1891, by M. A. STEIN . . . . .	343
Dr. STEIN's researches in Kashmir, by G. BÜHLER . . . . .	345
Bemerkungen über awestische, pahlawi und neupersische Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	348

## Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum II.<sup>1</sup>

Von

D. H. Müller.

Neben Phönikiern und Hebräern kennt die Bibel und kennen die alten Schriftsteller in Nordsyrien und Mesopotamien verschiedene aramäische Völker und Reiche. Im Gegensatze zu den beiden genannten Völkern scheinen die Stämme aramäischer Zunge niemals von einer gemeinsamen religiösen oder staatlichen Idee beseelt gewesen zu sein. Selbstständigkeit des Geistes und Charakters sind niemals diesem Volksstamm eigenthümlich gewesen. Die Berührung zwischen Aramäern und Hebräern geht durch Jahrtausende hindurch. In älterer Zeit von Hebräern und Phönikiern zurückgedrängt, beweisen die aramäischen Idiome eine merkwürdige Zähigkeit. Ohne politische Macht und ohne eine grosse Literatur behaupteten sie nicht nur ihr Terrain, sondern verdrängen nach und nach die hebräisch-phönikischen Dialecte und setzen sich an ihrer Stelle fest. Grade wegen des Mangels jeder religiösen und politischen Prägung eignete sich ihre Sprache als Mittlerin für verschiedene Völker und eroberte sich schon früh eine Stellung als Amts- und Administrationssprache in den grossen vorderasiatischen Reichen. Nichts ist für die Zähigkeit und Schmiegbarkeit des Aramäischen charakteristischer als die Thatsache, dass es während des zweiten jüdischen Reiches, wo die nationale und

<sup>1</sup> *Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et Literarum humaniorum conditum atque digestum. Pars secunda Inscriptionum aramæicarum continens. Tomus 1. Parisiis. E Republicæ typographiæ MDCCCLXXXII.*

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 7. Bd.

religiöse Begeisterung des jüdischen Volkes den Höhepunkt erreicht hatte, mit der Sprache der Bibel, dem Hebräischen, den Kampf aufnehmen und es bei den Juden selbst verdrängen konnte. Zur Zeit Jesu sprach man in Jerusalem wie in Galiläa grösstentheils Aramäisch, und für Jahrhunderte blieb das Aramäische bei den Juden im Leben und in der Literatur vorherrschend. Wie sich die aramäischen Völker ohne Widerstand vor der politischen Macht der Griechen und Römer beugten, so fügte sich auch ihre Sprache dem fremden Joche, unterwarf sich ihrem Geiste und rettete so ihr unselbstständiges Dasein. Es gelang sogar den Aramäern in späteren Jahrhunderten wieder für kürzere oder längere Zeit eine gewisse politische Macht zu bekommen. In Palmyra, dem alten Tadmor, der Wüstenstadt, welche einst von Salomo gegründet worden war, blühte um das zweite Jahrhundert nach Christi ein Staatswesen, welches nach Art der Hansa-Städte seine Kraft in seinem Handel besass. Ohne höhere Ziele als das Wohlsein seiner Bürger waltete in Palmyra ein Geschlecht von Grosshändlern, welche das Erwerben und Geniessen und das gute Angedenken in der Vaterstadt zu bewahren als den höchsten Zweck ihres Daseins ansahen. Die Ruinen dieser prunkhaften und säulenreichen Handelsmetropole am Saume der Wüste bergen eine grosse Anzahl aramäischer und aramäisch-griechischer Inschriften.

Ein anderes aramäisches Staatswesen erhielt sich durch mehrere Jahrhunderte, im Nordwesten der arabischen Halbinsel, in Petra und al-Hijr. Auch dieses Reich verdankte seinen Bestand und seine Grösse dem Handel, welcher in alter Zeit seinen Weg durch die arabische Halbinsel genommen hatte. Die Nabatäer wurden von allen politischen und kriegerischen Ereignissen Vorderasiens berührt. In den Kriegsberichten assyrischer Könige wird ihrer gedacht, an den Kämpfen der Nachfolger Alexanders des Grossen sind sie betheiligt, sie gewähren Hohenpriestern aus dem Geschlechte der Hasmonäer Zuflucht und stehen bald in freundlichen bald in feindlichen Beziehungen zu den jüdischen Königen. Später geriethen sie immer mehr in Abhängigkeit von den Römern, denen sie unter Augustus als Führer der Expedition nach Südarabien dienen mussten.

Wie das Aramäische in Palästina die alte Sprache der Bibel verdrängte, so hat es auch hier sich in fremdem Gebiete und unter einer arabischen Bevölkerung festgesetzt. Die Stifter der nabatäischen Inschriften führen meistens arabische Namen, auch sonst sind arabische Wörter und grammatische Einflüsse in der Sprache erkennbar.

In neuester Zeit hat man nicht nur aus den Felsengräbern der Nabatäer, welche allein ihre Wohnsitze überdauerten, zahlreiche Denkmäler mitgebracht, sondern auch in Teimā alterthümliche aramäische Inschriften entdeckt, von denen man annehmen darf, dass sie im fünften oder sechsten Jahrhundert v. Ch. gesetzt worden sind.

Ausser diesen durch besondere Schriften und dialectische Eigenthümlichkeiten ausgezeichneten Zweigen der aramäischen Epigraphik, sind noch grössere oder kleinere Inschriften zu verzeichnen, welche sich in Egypten an verschiedenen Orten erhalten haben. Dasselbst, im Lande des Papyrus, sind auch allerlei Aufzeichnungen und Ueberreste literarischer Producte auf diesem Beschreibestoffe entdeckt worden. Vereinzelt treten auch aramäische Inschriften in Kleinasien, Atropatene und anderwärts auf.

Im alten Babylon und Assyrien, den Ländern der Keilschrift, wo nach alter Ueberlieferung auch Aramäer gewohnt haben sollen, sind die Spuren aramäischer Epigraphik im Verhältniss zu den zahllosen Denkmälern in Keilzeichen äusserst geringfügig, aber immerhin ausreichend um uns die Existenz aramäischer Schrift und Sprache in Mesopotamien sicherzustellen. Meistentheils sind es Kaufverträge und andere Rechtsurkunden auf gebrannten Thontäfelchen, welche neben dem ausführlichen officiellen Text in Keilzeichen eine kürzere oder längere Inhaltsangabe in aramäischer Schrift und Sprache enthalten. Diese kurzen Inschriften bieten den Vortheil, dass man sie nach den datirten Keilinschriften der Zeit nach genau oder annähernd genau bestimmen kann. Sie bieten uns so eine Reihe sicherer Anhaltspunkte für die Geschichte der aramäischen Schrift.

Nach dieser kurzen Uebersicht über die verschiedenen Zweige der aramäischen Epigraphik, wird man den Weg, der bei der Publication der aramäischen Inschriften einzuschlagen war, erkennen und

vollkommen das Vorgehen des Herausgebers billigen, welcher die mannigfachen Inschriften-Gruppen besonders behandelt und sich dabei von schriftgeschichtlichen und geographischen Momenten leiten lässt.

Der Editor dieses Theiles, M. DE VOGÜÉ, hat sich längst als Meister auf dem Gebiete nordsemitischer Epigraphik und der Geschichte der semitischen Schrift bewährt. Man kann sich nur darüber freuen, dass die Bearbeitung des aramäischen Bandes in so gute Hände gelegt wurde und dass sie den grossen Erwartungen entspricht, die man an die Editionen der Académie des Inscriptions et Belles Lettres zu stellen berechtigt ist.

Das Vorwort, welches dem ersten vorliegenden Hefte vorangeschickt wird, ist besonders durch die Entwicklung der paläographischen Grundsätze wichtig, welche den Autor bei der Eintheilung und Bestimmung der Inschriften geleitet haben. In der ältesten Zeit ist eine Scheidung zwischen den phönikischen und aramäischen Alphabeten nicht möglich. Da muss die Sprache entscheiden, welcher Gruppe eine Inschrift angehört. Leichte Spuren der Trennung zeigen sich im siebenten Jahrhundert besonders an den Köpfen der Buchstaben *b*, *d*, *r*, welche die geschlossenen Formen leicht öffnen, und an dem *h*, welches eine veränderte Gestalt erhält. Noch weiter in derselben Richtung entwickelt sich das aramäische Alphabet im sechsten Jahrhundert. Ausser den angeführten Buchstaben erhält auch das *ʾāw* die offene Form, und das *Samech* und *Schîn* verlieren die wellenförmigen Linien. Das fünfte Jahrhundert bringt insbesondere Veränderungen in der Form der Buchstaben *Jod* und *Zain*. Vom vierten Jahrhunderte ab erfolgt die Umbildung der alten Schrift in die sogenannte Quadratschrift, die in allen Alphabeten, im Nabatäischen, Palmyrenischen auftritt und besonders im Hebräischen zur schärfsten Ausprägung gelangt.

Die eigentlichen aramäischen Inschriften (*Inscriptiones aramaicae proprie dictae*) bilden den Inhalt des ersten Heftes und der ersten Section. Das erste, umfangreichste Capitel behandelt die in Assyrien und Babylonien gefundenen Inschriften (Nr. 1—107) und zerfällt in vier Artikel, von denen der erste den ninivetischen (1—52), der zweite den babylonischen (53—71) gewidmet ist. Artikel 3 enthält

eine in Tello von SARZEC entdeckte griechisch-aramäische Inschrift, während im vierten Artikel Inschriften zweifelhafter Provenienz, in Syrien oder Assyrien gefunden, (73—107) besprochen werden.

Das zweite Capitel (108—110) verzeichnet die in Kleinasien, das dritte und vierte die in Atropatene und Griechenland gefundenen Inschriften. Das fünfte Capitel enthält die in jüngster Zeit aus Arabien mitgebrachten Denkmäler (Teimā und al Hīgr 111—121), während das letzte sechste, in diesem Hefte noch nicht abgeschlossene Capitel lauter Inschriften ägyptischer Provenienz behandelt.

Gleich die ersten Gerichtsinschriften aus Ninive bieten eine Reihe von räthselhaften Erscheinungen, deren Erklärung die Herausgeber wohl versucht haben, die jedoch principiell, wie mir scheint, anders aufgefasst werden müssen. So ist ihnen zunächst in der öfters wiederkehrenden Phrase מלך מן ד מלך oder מלך מלך (1. 2. 3. 4. 5. 6. 8. 9.) der Status absolutus מלך statt des zu erwartenden מלכא (wie ארמא) aufgefallen. Die Herausgeber erklären dies als *Assyriasmus* und weisen auf eine Reihe weiterer Entlehnungen aus dem Assyrischen hin. Nun lässt sich allerdings nicht leugnen, dass in vielen Fällen das assyrische Wort in aramäischer Schrift wiedergegeben wird. So kann kein Zweifel sein dass מלכ = ist assyrisch. ml šinbu  $\frac{1}{2}$  (Nr. 7), מלכ = ist assyrisch. parasu  $\frac{1}{2}$  (Nr. 10), לאמ = limmu Jahr (Nr. 38). Dagegen kann מלך keine assyrische Entlehnung sein, weil dort das gewöhnliche Wort für König šarru ist. Die Annahme, dass der Gebrauch des Status absolutus statt des emphaticus ein Hebraismus sei, ist von vorneherein nicht zulässig, weil nach hebräischen Sprachgesetzen ebensogut המלך zu erwarten wäre, wie nach aramäischen מלכא. Wenn die Herausgeber mit dem Ausdrucke *Assyriasmus* nur sagen wollen, dass מלך dem assyrischen šarru nachgebildet ist, wo die Unterscheidung zwischen Absolutus und Emphaticus nicht ausgedrückt wird, so habe ich gegen diese Auffassung nichts einzuwenden; nöthig scheint sie mir jedoch nicht zu sein.

Anders stellt sich freilich die Behauptung, dass מלכא für aramäisch מלכא (Nr. 3), מלכא für aramäisch מלכא (13. 14.), מלכא für aramäisch מלכא (15) dem Assyrischen entlehnt sind. Dagegen sprechen

lautliche Gründe. Um dies zu beweisen, muss ich zuerst an die Gesetze erinnern, die bei der Entlehnung von Wörtern mit *š* und *s* aus dem Assyrischen und Babylonischen ins Hebräische und Aramäische beobachtet werden. Das assyrische *š* wird bekanntlich im Hebräischen durch *š*, das assyrische *s* durch hebräisches *š* wiedergegeben. Dagegen wird babylonisches *š* hebräisch durch *š*, babylonisches *s* durch *š* ausgedrückt. Wenden wir diese Gesetze auf die in den aramäischen Inschriften vorkommenden assyrischen Eigennamen und Entlehnungen an, so ergibt sich folgende Uebersicht:

Nr. 7	𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 <i>šinibu</i> <sup>2/3</sup> also <i>š</i> = assyr. <i>š</i>
Nr. 10	𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 <i>parasu</i> <sup>1/2</sup> <i>š</i> = assyr. <i>s</i>
Nr. 17	𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 <i>U-ši</i> <sup>1</sup> n. pr. <i>š</i> = assyr. <i>s</i>
Nr. 19	𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 <i>Hambusu</i> n. pr. <i>š</i> = assyr. <i>s</i>
Nr. 22	𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 <i>Arbail-aširat</i> n. pr. <i>š</i> = assyr. <i>š</i>
Nr. 25	𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 <i>Nabu-sal-lim</i> n. pr. <i>š</i> = assyr. <i>s</i>
Nr. 29	𐎶𐎵 = <i>Nabu-šar-iddin</i> n. pr. <i>š</i> = assyr. <i>š</i>
Nr. 32	𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 <i>Sitir-kānu</i> <sup>1</sup> n. pr. <i>š</i> = assyr. <i>s</i>
Nr. 33	𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 <i>Nabu-šar-ušur</i> n. pr. <i>š</i> = assyr. <i>š</i>
Nr. 39	𐎶𐎵 = <i>Šarru-nāri</i> n. pr. <i>š</i> = assyr. <i>š</i>
Nr. 43	𐎶𐎵 = <i>Ašurām</i> n. pr. <i>š</i> = assyr. <i>š</i>
Nr. 50	𐎶𐎵 = <i>Ašur-šar-ušur</i> <i>š</i> = assyr. <i>š</i>

Aus dieser Zusammenstellung geht unzweifelhaft hervor, dass der Lautwechsel in diesen Texten genau beobachtet worden ist. Ausnahmen bilden nur 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 *Si-gab-a* (Nr. 17), 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 *Šar-ištar* (Nr. 21) und 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 (Nr. 36), wenn darin der Name des Gottes *Ašur* erkannt werden soll.

Ebenso wie in den assyrischen, so bewährt sich auch das erkannte Gesetz in den babylonischen Inschriften. Hier entspricht also



Nr. 59	𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 <i>Belānu</i> <i>š</i> = babyl. <i>š</i>
Nr. 61	𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 = 𐎶𐎵 <i>Mar-e-šag-gil-lumur</i> <i>š</i> = babyl. <i>š</i>











<sup>1</sup> Wie der Name im assyrischen Text lautet, nicht 𐎶𐎵.



Nr. 65   *Ki-šamaš*  = babyl. *k*



Nr. 71   *Šun-kin*  = babyl. *k*

Demnach kann die Ergänzung  (Nr. 67) nicht richtig sein, weil nach dem babylonischen *Zabīši*  erwartet werden müsste.

Man darf daher auch die Inschrift 88 (Mossul)  *Sin-ar-usur* als eine assyrische bezeichnen, während Nr. 97  *Kul-zū-šamaš* gewiss babylonische Provenienz bekundet.

Es kann nach diesem regelmässigen, streng eingehaltenen Lautwechsel nicht angenommen werden, dass bei der Entlehnung der Wörter ,  und  dieses Gesetz nicht beobachtet worden ist. Man muss vielmehr zugeben, dass hier aramäische Wörter in anderer Schreibweise vorliegen.<sup>1</sup> Der Laut, welcher im Arabischen durch  ausgedrückt wird, und welcher, wie ich glaube, schon im Ursemitischen vorhanden war, musste im nordsemitischen Alphabete, wo ein adaequates Zeichen nicht existirt, entweder durch  oder durch  wiedergegeben werden. Im Hebräischen griff das  durch, während das Aramäische in späterer Zeit diesen Laut durch  umschreibt. Es scheint nun, dass in alter Zeit das  hierfür verwendet worden ist. Wir dürfen uns hierüber ebensowenig wundern, wie über die Thatsache, dass das *t*, wie längst bekannt ist, in diesen Inschriften und in den in Arabien und Aegypten gefundenen für arabisches *ṭ* steht, wo die späteren aramäischen Schriften  haben.

Diese Thatsache gestattet aber durchaus nicht den Schluss zu ziehen, dass in den in Babylon und Assyrien gesprochenen Dialecten die Laute, welche später in der Schrift durch  und  wiedergegeben wurden, wirklich *k* und *s* gesprochen worden sind. Es ist nur eine

<sup>1</sup> Während des Druckes ist mir der Aufsatz J. HALÉVY's „Note sur quelques textes araméens du Corpus“ (*Revue des Études juives*, tome XXI, p. 224 seq.) gekommen, wo in Bezug auf die Schreibung  für  eine ähnliche Anschauung ausgesprochen wird. So sehr mich die Uebereinstimmung mit dem scharfsinnigen Forscher in der Auffassung der Thatsache freut, so muss ich doch betonen, dass ich mit den aus derselben gezogenen Conclusionen durchaus nicht einverstanden bin. Ich halte nach wie vor die Pluralität der semitischen Laute für älter und ursprünglicher.

Unbeholfenheit der Schrift und der Mangel adaequater Zeichen, die sich in der verschiedenen Wiedergabe der alten Laute offenbaren.

Das  $\text{𐤀}$  erhielt sich jedoch länger als das  $\text{𐤁}$ , so in den Inschriften von Teimā, wo das  $\text{𐤀}$  durchwegs noch erhalten ist, während schon die Form  $\text{𐤁𐤁𐤁}$  auftritt.

An Einzelheiten habe ich wenig zu bemerken. In Nr. 96 (S. 93) halte ich die Gleichstellung von  $\text{𐤁𐤁𐤁}$  mit sab.  $\text{𐤁𐤁𐤁}$  für ganz unmöglich. Die Lesung scheint mir unsicher zu sein. Leider ist die Abbildung so schwach, dass ich trotz mühevoller Untersuchung eine andere Lesung nicht vorzuschlagen wage. Es sei ferner darauf hingewiesen, dass S. 100 zu Nr. 108 noch immer gesagt wird „a  $\text{𐤁𐤁𐤁}$  abscondere, excutere, unde etiam contradicere“. In dem aramäischen  $\text{𐤁𐤁𐤁}$  sind, wie ich schon an anderer Stelle nachgewiesen, zwei verschiedene Wurzelgruppen zusammengefallen:

- a) arab.  $\text{ستر}$  hebr.  $\text{סתר}$  aram.  $\text{ܣܬܪ}$  verbergen
- b) arab.  $\text{شتر}$  (sab.  $\text{𐤁𐤁𐤁}$ ) hebr.  $\text{שטר}$  (1 Sam. 5, 9) aram.  $\text{ܣܬܪ}$  zerstören und widersprechen.

Zu  $\text{𐤁𐤁𐤁}$  (S. 111) hätte das, was ich in der *Oesterr. Monatschrift für den Orient*, 1884, p. 209 gesagt habe, erwähnt werden müssen. Es scheint mir auch jetzt noch, dass dieses  $\text{𐤁𐤁𐤁}$ , welches auf der Inschrift von Teimā vorkommt, wo auch von Palmenbäumen die Rede ist, nicht zu trennen sei von  $\text{أجم}$  im Verse des Imrulqais XLVIII, 71 (nach der Lesung der Varianten und des Hamdāni 229, 10):

وَتَيْمَاءَ لَمْ يَتْرَكَ بِهَا جَدْعَ نَخْلَةٍ  
وَلَا أَجْمًا إِلَّا مُشِيدًا بِجَنْدَلٍ

## Die ältesten Zendalphabete.

Von

J. Kirste.

1. Die Resultate, zu denen LEPsius durch Vergleichung einiger Zendalphabete in seinem bekannten Aufsätze (*Abh. d. Berl. Acad.* 1862) gelangt war, sind durch die neuere Forschung nur zum Theile bestätigt worden,<sup>1</sup> und es dürfte daher an der Zeit sein seine Arbeit einer Nachprüfung zu unterwerfen und zu untersuchen, ob die Reconstruction des ursprünglichen Zendalphabetes, welche LEPsius auf S. 335 der erwähnten Abhandlung gibt,<sup>2</sup> Anspruch auf unbedingte Glaubwürdigkeit hat.

LEPSIUS hatte sieben Alphabete zu seiner Verfügung, von denen jedoch die drei letzten einer neueren Redaction angehören, zu der sich auch die von SALEMANN (*Travaux de la troisième session du congrès int. des orient.* Petersburg 1879, tome II) mitgetheilten stellen. Zu den vier ältesten Alphabeten LEPsius', die wir der Reihe nach mit L.<sup>1</sup>, L.<sup>2</sup>, L.<sup>3</sup>, L.<sup>4</sup> bezeichnen wollen, hat SPIEGEL (*Vgl. Gramm. d. alterau. Spr.* 1882, 15) ein fünftes gefügt, von uns als Sp.<sup>1</sup> angeführt. Diese fünf Alphabete ordnen sämtliche Buchstaben in 27 Gruppen ein, ein Umstand, auf den LEPsius (p. 337) selbst aufmerksam macht, wonach es nur um so mehr auffällt, dass er bei der ersten, vorläufigen Reconstruction (p. 315, 316) seinen Alphabeten 1 und 2 nur 26 Gruppen zutheilt.

<sup>1</sup> Vgl. HÜNSCHMANN, *K. Z.* 24, 370.

<sup>2</sup> In der Column 4 steht in Folge eines Druckfehlers & statt P.

Zuerst werden, von Gruppe 1—17, die Consonanten aufgezählt, dann folgen von Gr. 18—27 die Vocale. Bezüglich der letzteren scheiden sich die fünf Alphabete in zwei Classen; es gehören näher zusammen L.<sup>1</sup> L.<sup>2</sup> und Sp.<sup>2</sup>, während L.<sup>3</sup> und L.<sup>4</sup> eine andere Anordnung haben. Vielleicht erklärt sich dies daraus, dass die Vocale erst später zugefügt wurden.

2. Wir beginnen mit den Vocalen und lassen auf L.<sup>2</sup> gleich Sp.<sup>2</sup> folgen, da diese beiden Alphabete sich am nächsten stehen.

Gruppe	L. <sup>1</sup>	Sp. <sup>2</sup>	L. <sup>2</sup>
18	𐬀	𐬀	𐬀
19	𐬁	𐬁	𐬁
20	𐬂	𐬂	𐬂
21	𐬃	𐬃	𐬃
22	𐬄	𐬄	𐬄
23	𐬅	𐬅	𐬅
24	𐬆 𐬇 𐬈 𐬉	𐬆 𐬇 𐬈 𐬉	𐬆 𐬇 𐬈 𐬉
25	𐬊	𐬊	𐬊
26	𐬋	𐬋	𐬋
27	𐬌	𐬌	𐬌

Bezüglich der Gruppe 18 meint LARSEN (p. 311), es wäre klar, dass das Zeichen 𐬀 in t und = aufzulösen sei. Dagegen spricht jedoch, dass eine Zusammenziehung der Buchstaben t und = gegen den Duetus der Zendschrift ist, während umgekehrt das Auseinanderfallen eines ursprünglichen 𐬀, woraus sich t= ergibt, deshalb leicht begreiflich ist, weil der Schreiber für den linken Bestandtheil dieses Buchstabens neu anzusetzen hatte. Lösen wir 𐬀 auf, so bieten uns die Alphabete keinen Fingerzeig, wohin es selbst zu setzen sei, und LARSEN verweist es daher in seiner Reconstructionstabelle an das Ende. Uebrigens geht er schliesslich noch weiter und setzt in Gr. 18 t=. Dazu bemerke ich, dass t auf der Linie ruht, während der Schlussbestandtheil von = unter die Linie hinabreicht und deshalb bei flüchtiger Schreibung leicht für t genommen werden konnte. Ich bin darnach der Ansicht, dass in Gr. 18 𐬀 stand.

Aus dem in den Gr. 21, 22, 23, 26, 27 zugefügten  $\epsilon$  schliesst LEPsius (p. 333), dass damit nasalirte Vocale bezeichnet werden sollten. Zieht man jedoch in Betracht, dass die Orthographie  $\epsilon$  statt  $\epsilon$  in den Handschriften eine ganz gewöhnliche ist (WESTERGAARD, *Zend. Pref.* p. 24, n.; SPIEGEL, *Vgl. Gramm.* 85; BARTHOLOMAE, *Hdb.* §§ 46, 47), so haben wir das Recht, in einem Alphabete, in dem es sich blos um die Buchstaben und nicht um die Aussprache handelt, nur die Schreibung  $\epsilon$  zuzulassen. Ebenso wechselt in den Handschriften häufig  $\epsilon$  mit  $\epsilon$  (SPIEGEL, *ib.* 93) und es scheint mir daher keinem Zweifel zu unterliegen, dass wir auch in Gr. 22 das  $\epsilon$  zu tilgen haben. Ziehen wir ferner in Betracht, dass nur im Alphabete L.<sup>2</sup> die Gruppen 21, 22, 23 (man vgl. die lithographirten Tafeln bei LEPsius) so von einander getrennt sind, wie die andern Gruppen, während sie in den andern Alphabeten näher zusammenstehen, gerade so wie Gr. 25, 26, 27, so dürfen wir wohl die Vermuthung wagen, dass das  $\epsilon$  nach  $\epsilon$  in Gr. 23 erst später der Symmetrie halber zugefügt wurde, nachdem seine Vorgänger diesen Zusatz in Folge der schwankenden Orthographie der Handschriften erhalten hatten. Mit der Tilgung des  $\epsilon$  entfällt nun auch die Nöthigung mit LEPsius dem Avestischen nasalirte  $\bar{i}$  und  $\bar{e}$  zuzuschreiben. Hätte das  $\epsilon$  einen nasalirten Vocal bezeichnen sollen, so müsste man es auch nach  $\epsilon$  in Gr. 25 erwarten; hier steht es aber aus dem Grunde nicht, weil die Handschriften es nur nach  $\epsilon$  zuzufügen pflegen, ein deutlicher Beweis von der Abhängigkeit unserer Alphabeten von den Schreibergewohnheiten der Copisten. Ueberblicken wir jetzt die vorgeschlagenen Aenderungen, so tritt sofort zu Tage, dass in den Gr. 18—23 die langen, in den folgenden die kurzen Vocale aufgeführt werden. Daraus ergibt sich, dass  $\epsilon$  in L.<sup>2</sup> 20 nicht richtig ist, wie es ja auch in den beiden andern Alphabeten durch den Consonanten  $\zeta$  ersetzt wird. Es muss für  $\epsilon$  stehen. Ebenso muss in der vorübergehenden Gruppe  $\alpha$  gestrichen werden, das wohl nur der Symmetrie halber, da in den anstossenden Gruppen immer zwei Buchstaben stehen, zugesetzt wurde. Es folgt ferner, dass wir in Gr. 21  $\epsilon$  und nicht  $\epsilon$ , die beide aus  $\chi$  ( $\alpha$ ) +  $\epsilon$  ( $\alpha$ ), resp.  $\epsilon$  ( $\alpha$ ), entstanden (s. *Verf. WZKM.* n. 241)

und die in den Handschriften beständig verwechselt werden, zu schreiben haben. Vielleicht steht deshalb in L.<sup>2</sup> 25 das kurze  $\alpha$  vor dem  $\kappa$ .

In Gr. 24 stehen fünf kurze Vocale, die wir durch Vergleichung der drei Alphabete leicht als  $\alpha$ ,  $\gamma$ ,  $\beta$ ,  $\iota$ ,  $\epsilon$  bestimmen können. Gr. 25 ist schon besprochen, sie enthielt  $\alpha$ . Am meisten sind die beiden letzten Gruppen in Verwirrung gerathen, da sie nur eine Wiederholung von 22, 23 sind, was natürlich nicht richtig sein kann. Von kurzen Vocalen haben wir nur noch zwei  $\alpha$  und  $\kappa$  unterzubringen und es kann sich daher blos noch darum handeln, welches von beiden zuerst stand. Den einzigen Anhaltspunkt für ihre Reihenfolge haben wir in dem in L.<sup>2</sup> 25 zugeschriebenen  $\alpha$ , von dem es wahrscheinlicher ist, dass es aus der nächsten Gruppe, als aus der zweitnächsten eingedrungen ist. Schliesslich handelt es sich noch um den Platz für  $\alpha$ , der jedoch nicht zweifelhaft sein kann, da wir es in zwei Alphabeten in Gr. 18 finden, die also ursprünglich von  $\kappa = \alpha$  gebildet wurde, was einerseits zu  $\iota = \alpha$  corrupt, anderseits zu  $\kappa$  vereinfacht wurde. Es folge hier die Vergleichung der Lersius'schen und meiner Reconstruction mit L.<sup>1</sup>:

Gruppe	L. <sup>1</sup>	LERSIUS (336)	KIRSTE
18	$\iota =$	$\iota =$	$\kappa =$
19	$\beta$ „	$\beta$ „	$\beta$
20	$\epsilon$ „	$\alpha$ „	$\epsilon$ „
21	$\kappa$	$\kappa$ „	$\kappa$
22	$\gamma$ „	$\iota =$	$\gamma$
23	$\alpha$ „	$\beta$ „	$\alpha$
24	$\alpha$ „ $\beta$ „ $\iota$ „	$\epsilon$ „	$\alpha$ „ $\beta$ „ $\iota$
25	$\kappa$	$\kappa$ „ $\gamma$ „ $\kappa$	$\kappa$
26	$\gamma$ „	„ „	„
27	$\iota$ „	$\kappa$	$\kappa$

Gegen Lersius spricht meines Erachtens der Umstand, dass er  $\kappa$  nicht hat und allzuweit vom Originale abweicht.

3. Dieselben Gründe sprechen auch gegen seine Reconstruction der Vocale in den beiden anderen Alphabeten:

Gruppe	L. <sup>3</sup>	L. <sup>4</sup>
16	•	𐬶𐬵
17	•	𐬶𐬵
18	𐬶𐬵	𐬶𐬵
19	𐬶𐬵	•
20	𐬶𐬵	𐬶𐬵
21	𐬶𐬵	𐬶𐬵
22	𐬶𐬵	𐬶𐬵
23	𐬶𐬵	𐬶𐬵
24	𐬶𐬵	𐬶𐬵
25	𐬶𐬵	𐬶𐬵
26	𐬶𐬵	𐬶𐬵
27	𐬶𐬵	𐬶𐬵

Aus der Vergleichung mit den besprochenen Alphabeten ergibt sich, dass wir die Vocale in L.<sup>3</sup> um zwei Nummern herabzurücken haben, was einerseits dadurch bestätigt wird, dass die beiden auf diese Weise ausfallenden letzten Gruppen von Consonanten gebildet werden,<sup>1</sup> andererseits dadurch, dass schon die Gruppen der beiden Alphabeten sich besser entsprechen: L.<sup>3</sup> 18 = L.<sup>4</sup> 20, L.<sup>3</sup> 22 = L.<sup>4</sup> 24 (wobei nur, wie selbstverständlich, 𐬶 in 𐬶 zu ändern ist). L.<sup>3</sup> 24 enthält 𐬶, das in L.<sup>4</sup> durch 𐬶 ersetzt ist. Es kann unter den Vocalen aber nur als Platzhalter angesehen werden und da scheint es nicht zweifelhaft, dass es, als auf 𐬶 folgend, den aus den Handschriften beinahe verschwundenen Vocal 𐬶 zu repräsentiren habe. Stand nun 𐬶 mit 𐬶 in einer Gruppe zusammen oder waren diese beiden Vocale in zwei Gruppen vertheilt? Die Antwort darauf gibt der Umstand, dass wenn wir 𐬶 d. h. 𐬶 in dem Alphabet L.<sup>3</sup> auf Grund der Stellung in L.<sup>4</sup> eine eigene Gruppe bilden lassen und in Folge dessen eine zweite Verschiebung um eine Nummer vornehmen, die Gruppen L.<sup>3</sup> 19 = L.<sup>4</sup> 22, L.<sup>3</sup> 20 = L.<sup>4</sup> 23 in schönster Harmonie sind. Dies gibt uns das Recht, die Gruppe 26 des ursprünglichen

<sup>1</sup> Wenn LARSEN (323) aus der Anwesenheit von 𐬶 und 𐬶 unter den Vocalen schließt, dass das Zend vocalische *r* und *l* besessen habe, so ist dies eine Annahme, die mit den bekannten Lautgesetzen in directem Widerspruche steht.

Alphabetes als  $\text{ⲉ}$ , die Gruppe 27 als  $\text{ⲉ}$  zu bestimmen. Was stand nun in Gr. 26? L.<sup>3</sup> gibt  $\text{ⲉⲟ}$ , L.<sup>4</sup>  $\text{ⲉ}$ , da das letztere nach dem in den andern Alphabeten gefundenen nicht richtig sein kann, so müssen wir uns an die Ordnung, die in L.<sup>3</sup> vorliegt, halten. Allerdings stehen die Buchstaben  $\text{ⲉⲟ}$  in L.<sup>4</sup> an der Spitze der Vocale in Gr. 18; dies findet aber seine Erklärung aus der sogleich zu besprechenden Unordnung, die bei den Vocalen  $\text{ⲁ}$  und  $\text{ⲓ}$  eingetreten ist. Legen wir die oben angenommene erste Verschiebung um zwei Nummern zu Grunde, so erhalten wir L.<sup>3</sup> 17  $\text{ⲁ} = \text{L.}^4$  19  $\text{ⲁ}$ , nehmen wir die zweite Verschiebung um drei Nummern vor: L.<sup>3</sup> 16  $\text{ⲁ} = \text{L.}^4$  19  $\text{ⲁ}$ , d. h. in Worte übersetzt: die beiden Buchstaben  $\text{ⲁ}$  und  $\text{ⲓ}$  bildeten ursprünglich je eine Gruppe und wurden erst später in eine und dieselbe Gruppe zusammengezogen. Durch dieses Zusammenziehen wurde die erste Gruppe 18, die ursprünglich  $\text{ⲁ}$  enthielt, frei und die Buchstaben  $\text{ⲉⲟ}$ , die aus Gruppe 25 verdrängt waren, konnten in die Gruppe 18 gesetzt werden.

Durch diese einfachen Kunstgriffe, durch die wir es vermeiden konnten dem vorliegenden Material auf Grund moderner physiologischer Anschauungen (vgl. LEPsius 334) Gewalt anzuthun, ist es uns gelungen neun Gruppen zu bestimmen; die noch übrige zehnte Gruppe 7 steht in beiden Alphabeten an der 21. Stelle, woran zu rütteln wir keinen Grund haben. Das einzige, was uns noch übrig bleibt, ist die Buchstaben  $\text{ⲟⲟ}$ , die, wie wir sehen werden, zu den Consonanten gerechnet wurden, zu streichen. Ich setze hier wieder meine Reconstruction mit einem der Alphabeten und zwar mit L.<sup>4</sup>, das weniger verderbt ist, und mit der LEPsius'schen in Parallele:

Gruppe	L. <sup>4</sup>	LEPsius (336)	Kmsrn.
18	$\text{ⲉⲟ}$	$\text{ⲁⲓ}$	$\text{ⲁ}$
19	$\text{ⲁⲓ}$	$\text{ⲉⲟ}$	$\text{ⲓ}$
20	$\text{ⲉⲟ}$	$\text{ⲉⲟ}$	$\text{ⲉⲟ}$
21	$\text{ⲉⲟ}$	$\text{ⲉⲟ}$	$\text{ⲉⲟ}$
22	$\text{ⲉⲟ}$	$\text{ⲉⲟ}$	$\text{ⲉⲟ}$
23	$\text{ⲉⲟ}$	$\text{ⲉⲟ}$	$\text{ⲉⲟ}$
24	$\text{ⲉⲟ}$	$\text{ⲉⲟ}$	$\text{ⲉⲟ}$




Gruppe	L. <sup>1</sup>	LEPSIUS (336)	KIRSTE
25	𐬵	𐬵	𐬵
26	𐬶	𐬶	𐬶
27	𐬷	𐬷	𐬷

4. Wir kommen zu den Consonanten und wollen zuerst in einer synoptischen Tabelle das Material vorführen. Das Alphabet Sp.<sup>2</sup> setzen wir neben das ihm zunächst verwandte L.<sup>1</sup>:





Gr.	L. <sup>1</sup>	Sp. <sup>2</sup>	L. <sup>2</sup>	L. <sup>3</sup>	L. <sup>4</sup>
1	𐬀	𐬀	𐬀	𐬀	𐬀
2	𐬁	𐬁	𐬁	𐬁	𐬁
3	𐬂	𐬂	𐬂	𐬂	𐬂
4	𐬃	𐬃	𐬃	𐬃	𐬃
5	𐬄	𐬄	𐬄	𐬄	𐬄
6	𐬅	𐬅	𐬅	𐬅	𐬅
7	𐬆	𐬆	𐬆	𐬆	𐬆
8	𐬇	𐬇	𐬇	𐬇	𐬇
9	𐬈	𐬈	𐬈	𐬈	𐬈
10	𐬉	𐬉	𐬉	𐬉	𐬉
11	𐬊	𐬊	𐬊	𐬊	𐬊
12	𐬋	𐬋	𐬋	𐬋	𐬋
13	𐬌	𐬌	𐬌	𐬌	𐬌
14	𐬍	𐬍	𐬍	𐬍	𐬍
15	𐬎	𐬎	𐬎	𐬎	𐬎
16	𐬏	𐬏	𐬏	𐬏	𐬏
17	𐬐	𐬐	𐬐	𐬐	𐬐




Gleich beim ersten Anblick dieser Tabelle tritt der Umstand zu Tage, dass die drei zuerst angeführten Alphabete nahe zusammenstimmen, dass jedoch auch die beiden letzten, wenn wir, wie wir es bei den Vocalen gethan haben, Verschiebungen annehmen, mit den andern in wenigstens theilweise Uebereinstimmung gebracht werden können. Auch scheint bei L.<sup>2</sup> und L.<sup>3</sup> zuletzt das Bestreben masegebend geworden zu sein, für jede Gruppe nur zwei Zeichen anzunehmen, was jedoch schon durch die gut erhaltene Gruppe 1 widerlegt wird.

Bezeichnen wir der Einfachheit halber das durch die drei ersten Alphabete repräsentirte Uralphabet mit 1, so stimmt seine Gruppe 10 mit L.<sup>2</sup> 6, L.<sup>3</sup> 7, Gruppe 11 mit L.<sup>2</sup> 7, L.<sup>4</sup> 8, Gr. 12 mit L.<sup>2</sup> 9, L.<sup>4</sup> 10 u. s. w.

Gehen wir nun zum Einzelnen über, so herrscht bezüglich der Gr. 1 kein Zweifel, da sie in vier Alphabeten von den drei Zeichen    gebildet wird.

Gruppe 2 enthält 11, wofür, wie schon LERSIUS (210) gesehen hat, 11 gesetzt werden muss. Dass diese Gruppe in L.<sup>2</sup> ausgefallen ist, ersieht man daraus, dass das eine Zeichen 1 in die nächste Gruppe versetzt wurde, während dasselbe in L.<sup>4</sup> sogar zweimal in Gr. 3 und 17 erscheint. Dadurch wurde eben die oben besprochene Verschiebung herbeigeführt.

Die dritte Gruppe besteht aus drei Buchstaben, da das \* am Anfange offenbar als Platzhalter zu gelten hat, sonst könnte es in L.<sup>2</sup> und L.<sup>4</sup> nicht durch den Consonanten , dessen Werth das \* bekanntlich im Pehlevi ebenfalls annehmen kann, ersetzt sein. Einer von diesen drei Buchstaben ist sicher, da er in vier Alphabeten erscheint, nämlich . Das beweist uns, dass die andern beiden ebenfalls Nasale waren. Als solche gibt es in der Zendschrift noch 1 und das von SALEMANN in seiner Parsenhandschrift (l. c. 507, 512) gefundene 1. Ueber die Reihenfolge, in der diese drei Buchstaben standen, ist es schwer eine Vermuthung zu äussern. Wahrscheinlich stand  in der Mitte, nach Ausweis der drei mittleren Alphabete und 1 an letzter Stelle, da seine Form eher in das in drei Alphabeten am Ende stehende 1 übergehen konnte, als die des 1. Aus dem in L.<sup>4</sup> 17 am Ende stehenden 1 ist nichts zu schliessen, da die Form 1 in diesem Alphabete nicht vorkommt, wie ja überhaupt die Formen 1 und 1 in den Handschriften nicht mehr unterschieden werden. Als wahrscheinlich dürfen wir also die Reihenfolge 1  1 ansetzen.

In der vierten Gruppe geben die drei ersten Alphabete übereinstimmend  . Das Zusammenstehen dieser beiden Buchstaben wird bestätigt durch die Gr. 5 in LERSIUS' fünftem Alphabet, ebenso wie durch dieselbe Gruppe in SALEMANN's Alphabet m. Das \* nach dem  in

L.<sup>2</sup> zeigt wohl nur die palatale Natur dieses Buchstaben, ebenso wie das \* nach dem  $\varnothing$  die gutturale des letzteren an.<sup>1</sup> Das schliessende \*\* ist entweder ein ganz müssiger Zusatz oder eine Wiederholung der beiden Aussprachezeichen \* + mit Verwandlung des + in den Halbvocal.

In Gruppe 5 haben wir ebenfalls ein \* nach dem + in zwei Alphabeten; hier scheint es mir jedoch nur die Pehleviform des folgenden  $\varnothing$  zu repräsentiren. Diese Gruppe des Alphabetes 1 entspricht der Gr. 2 der beiden letzten Alphabete. Die Anwesenheit der Liquidae in Alphabet 1 lässt sich weder graphisch, noch lautlich rechtfertigen und erklärt sich daraus, dass diese Buchstaben aus ihrer ursprünglichen Gruppe ausfielen und dann irgendwo zugesetzt wurden. Direct bestätigt wird dies durch die Alphabete L.<sup>2</sup> und L.<sup>4</sup>, in denen sie unter die Vocale gerathen sind (L.<sup>2</sup> 23, 26, 27; L.<sup>4</sup> 25). Gruppe 5 bestand also nach diesen Auseinandersetzungen aus  $\varnothing$  +, oder, wenn wir die Reihenfolge der beiden letzten Alphabete, die deswegen mehr Wahrscheinlichkeit hat, weil bei ihnen diese Gruppe nicht durch Zusätze alterirt wurde, acceptiren, aus +  $\varnothing$ .

Gr. 6 des Alphabetes 1 findet sich in den zwei letzten Alphabeten gar nicht, sie muss aber schon deshalb richtig sein, weil die in ihr enthaltenen drei Buchstaben in den beiden letzten Alphabeten in ganz verschiedene Gruppen eingefügt sind.  $\zeta$  fehlt übrigens in L.<sup>2</sup> ganz.

Gr. 7 der drei ersten Alphabete scheint der Gr. 4 der letzten zu entsprechen, wenn wir  $\varphi$  in  $\vartheta$  verändern und Abfall des schliessenden  $\varphi$ , das bekanntlich ein seltener Buchstabe ist, annehmen. Das \* in L.<sup>2</sup> kann nicht richtig sein, da es in der nächsten Gruppe vorkommt. Vielleicht stand an seiner Stelle  $\varphi$ , wie in SALEMANN'S Alphabet III, Gr. 10. Die Reihenfolge  $\varphi$   $\vartheta$   $\vartheta$  der beiden ersten Alphabete findet sich jedoch auch in LEBRUN'S fünftem Alphabet Gr. 10 und ich halte sie daher für die richtige.


Gr. 8 der drei ersten Alphabete entspricht L.<sup>2</sup> 5 und L.<sup>4</sup> 6. Die letzteren zeigen, dass  $\zeta$  und  $\varphi$  der ersten Alphabete ein ungehöriger

<sup>1</sup> Oder ist \* bloss die Pehleviwiederholung für  $\varnothing$ ?

Zusatz ist. Das  $\text{r}$  oder  $\text{r}$  muss hier Platzhalter für einen obsoleten Buchstaben sein, da wir in SALEMANN'S Alphabet II Gr. 11  $\text{r}$ , Gr. 12  $\text{r}$ , in seinem Alphabet III, Gr. 9 die beiden Zeichen hintereinander finden. Wir haben darnach das Recht, die Gruppe als  $\text{r} =$  zu bestimmen.

Die Gruppe 9 der drei ersten Alphabete hat in den beiden letzten nichts Entsprechendes. Da wir die  $\text{u}$ -Laute schon absolviert haben, so kann hier der  $\text{u}$ -Strich nur wieder als Platzhalter aufgefasst werden, ferner haben wir bereits das  $\text{r}$ , wenn es am Anfange steht, in gleicher Vorwendung gesehen (Gr. 3). Dieselbe Bedeutung muss jedoch auch das am Schlusse stehende  $\text{r}$  gehabt haben, da abgesehen davon, dass höchstens das voranstehende  $\text{u}$  als den vorhergehenden Nasal modificierend angesehen werden kann, im Alphabet L.<sup>2</sup> zwischen dem Nasal und dem  $\text{r}$  noch ein  $\text{r}$  eingeschoben ist. Wir erhalten auf diese Weise die Andeutung, dass in dieser Gruppe ursprünglich vier Buchstaben standen [ $\text{r} \cdot \text{u} \cdot \text{r} \cdot \text{r}$ ] und dies waren, wie man sogleich sieht, die vier Liquiden, von denen wir zwei bereits als Eindringlinge aus Gr. 5 fortweisen mussten. Alle vier finden sich im Alphabet L.<sup>2</sup> in den letzten Gruppen, zwei von ihnen in Gr. 25 von L.<sup>4</sup>, während sie im fünften Alphabet LARSEN'S regelrecht unter den Consonanten stehen (Gr. 7, 15). Ueber ihre Reihenfolge können Zweifel entstehen, doch ist zu beachten, dass in L.<sup>2</sup> 23 das aspirierte  $\text{r}$ , in L.<sup>4</sup> 15 das aspirierte  $\text{r}$  voran steht. Ferner beachte man, dass, wenn wir annehmen, dass die Gruppe mit dem aspirierten  $\text{r}$  begann, die Hinzufügung dieses  $\text{r}$  zu dem Hauchlaute  $\text{r}$  in Gr. 5 wenigstens einen Schein von Berechtigung erhält. Vielleicht hat man sogar deshalb in Gr. 5 der Alphabete Sp.<sup>2</sup>, L.<sup>2</sup> ein  $\text{r}$  vor dem  $\text{r}$  eingefügt, weil die Gruppe  $\text{r}$  das früher dagestandene  $\text{r}$  zu repräsentiren hatte und man deshalb noch ein  $\text{r}$  in der Form  $\text{r}$  schreiben zu müssen glaubte. Man könnte noch verschiedene Vermuthungen in dieser Richtung aufstellen. Aus dem Vorstehenden dürfte wenigstens die Wahrscheinlichkeit hervorgehen, dass in Gr. 9 die Reihenfolge  $\text{r} \text{ u } \text{r} \text{ r}$  war.

Die nächsten Gruppen verursachen viel weniger Schwierigkeiten. In Gr. 10 bedeutet das  $\text{r}$  in L.<sup>2</sup> wieder einen Platzhalter, da wir in

LEPSIUS' Alphabet 5, Gr. 6 und SALEMANN's Alphabet in die vier Dentale  finden.

Gr. 11 des Alphabets 1 entspricht, wie schon oben bemerkt, genau je einer Gruppe der beiden letzten Alphabete. Die Aspirata steht voran, mit Ausnahme von L.<sup>1</sup> 8.

Ebenso ist dies der Fall in der nächsten Gruppe. Das  $\frac{1}{2}$  von L.<sup>2</sup> ist natürlich in  $\omega$  zu ändern.

Gr. 13 macht gar keine Schwierigkeit, ebensowenig Gr. 14, mit der auch Gr. 16 von L.<sup>3</sup> stimmt.

In Gr. 15 stand, wie aus der Vergleichung der Alphabete L.<sup>1</sup> und Sp.<sup>2</sup> mit L.<sup>2</sup> 12 und L.<sup>3</sup> 13 hervorgeht, an erster Stelle  $\frac{1}{2}$ . An zweiter Stelle kann nichts Anderes als  $\tau$  gestanden sein, da  $\frac{1}{2}$  die Variante von L.<sup>4</sup>, und  $\phi$ , die Variante von Sp.<sup>2</sup>, schon vorgekommen sind.

In der vorletzten Gruppe standen offenbar die  $y$ -Laute „ $\nu$ “,  $\zeta$ , die in dieser Reihenfolge sich in LEPSIUS' Alphabet 5, Gr. 26 finden. Daraus folgt aber implicite, dass in der vorhergehenden Gruppe das schliessende  $\omega$  in L.<sup>2</sup> der Platzhalter für „ $\nu$ “ ist.

Für die letzte Gruppe bleibt dann schliesslich nur mehr  $\tau$  übrig, das in der That sich in den drei ersten Alphabeten findet, wobei vielleicht der Umstand nicht ausser Betracht zu lassen ist, dass in L.<sup>2</sup> 21  $\tau$  ebenfalls auf die Gruppe der  $y$ -Laute folgt.

Wir erhalten somit 43 Consonanten, die mit den 16 Vocalzeichen 59 Buchstaben ergeben. Es würde also ein Buchstabe zu der von MAS'ÖDI (LEPSIUS 338) berichteten Anzahl von 60 Zeichen fehlen. Das einzige Zeichen, das uns die Zendalphabeten noch bieten, ist die verkürzte Form des  $\gamma$ , wie sie bei LEPSIUS Alph. 6, Gr. 2 und bei SALEMANN in derselben Gruppe der Alphabete n und m sich findet. Sie unterscheidet sich von dem  $\gamma$  nur durch die Krümmung (s. meinen Aufsatz *Zur Pehliscipaläographie* in den *Mitth. Pap. Erz. Rainer* IV, 1888), von dem  $\gamma$  durch das Fehlen des langen Schweifes und konnte in den Alphabeten wohl leicht verloren gehen. Setzen wir sie hinter das  $\gamma$  in unsere Reconstructionstabelle, so erhält diese folgende Gestalt:

Gruppe	L. <sup>1</sup>	LAESIUS (235)	KINSTE
1	𐬀 𐬁 𐬂	𐬀 𐬁 𐬂	𐬀 𐬁 𐬂
2	𐬃	𐬃 𐬄 𐬅	𐬃
3	𐬆 𐬇 =	𐬆 𐬇	𐬆 𐬇
4	𐬈 𐬉	𐬈 𐬉	𐬈 𐬉
5	𐬊 𐬋 𐬌	𐬊 𐬋	𐬊 𐬋
6	𐬍 𐬎	𐬍 𐬎	𐬍 𐬎
7	𐬏 𐬐 𐬑	𐬏 𐬐	𐬏 𐬐 𐬑
8	𐬒 = 𐬓	𐬒 𐬓	𐬒 =
9	𐬔 𐬕 𐬖 =	𐬔	𐬔 𐬕 𐬖
10	𐬗 𐬘	𐬗 𐬘	𐬗 𐬘 𐬙
11	𐬚	(𐬚) 𐬛 𐬜	𐬚 𐬛
12	𐬝 𐬞	𐬝 𐬞	𐬝 𐬞
13	𐬟 𐬠	𐬟 𐬠	𐬟 𐬠
14	𐬡	𐬡 𐬢	𐬡
15	𐬣 𐬤	𐬣	𐬣 𐬤 𐬥
16	𐬦 = 𐬧 = 𐬨	𐬦	𐬦 𐬧 𐬨
17	𐬩	𐬩	𐬩

Unsere Aufgabe ist hiermit eigentlich zu Ende, doch dürfte es sich empfehlen zur Festigung des gewonnenen Resultates einen Blick auf die jüngeren Alphabete L.<sup>2</sup>, <sup>3</sup>, <sup>4</sup>, SALEMANN II, III, V zu werfen.

5. Was zunächst die Anordnung der Buchstaben in diesen Alphabeten betrifft, so werden zuerst die im arabischen Alphabete vorkommenden in arabischer Reihenfolge aufgezählt, nur mit dem Unterschiede, dass nach persischer Manier *Waw* vor *He* steht, darauf folgen die nicht-arabischen Consonanten und schliesslich die avestischen Vokalzeichen. Wir erhalten somit drei Abtheilungen. Die erste Abtheilung, die mit *y* schliesst, enthält in den Alphabeten L.<sup>2</sup>, SALEMANN II, III, V 20 Buchstaben. Mit dieser Anordnung kann auch L.<sup>3</sup> leicht in Uebereinstimmung gebracht werden, wenn wir an 4. Stelle 𐬀 und 𐬁, an 6. 𐬈 und 𐬉, für welche letzteres wir nach Ausweis von SALEMANN III, 5 𐬊 zu schreiben haben, und an 7. Stelle 𐬏 und 𐬐, wofür aller Wahrscheinlichkeit nach 𐬑 und 𐬒 zu setzen ist, als je eine Gruppe fassen. In L.<sup>4</sup> dagegen steht *y* an 19. Stelle. Diese

Differenz kommt daher, dass in den zuerst angeführten Alphabeten das *g* nach persischer Manier nach *k* eingefügt wurde. Da dies aber nicht zugleich mit den andern persischen Buchstaben geschehen ist, da ferner in SALEMANN II, trotzdem es 20 Buchstaben bis *y* anführt, das *g* erst nach dem *y* steht, da endlich in SALEMANN V das *g* gegen alle Analogie unmittelbar vor *y* eingefügt ist, so ergibt sich, dass die Anordnung des Alphabets L.<sup>6</sup> die ursprüngliche war, d. h. *g* begann die zweite Abtheilung und in der ersten standen nur 19 Buchstaben. Danach ist es leicht, die ursprüngliche Anordnung der ersten Abtheilung, wobei wir das best erhaltene Alphabet L.<sup>2</sup> zu Grunde legen wollen, festzustellen; sie enthielt folgende Buchstaben: 1. *a*, 2. *ā*, 3. *ə*, 4. *ā*, 5. *ā*, 6. *ā*, 7. *ā*, 8. *ā*, 9. *ā*, 10. *ā*, 11. *ā*, 12. *ā*, 13. *ā*, 14. *ā*, 15. *ā*, 16. *ā*, 17. *ā*, 18. *ā*, 19. *ā*.

Damit sind 31 Consonanten absolvirt. Es würden also zu der von uns constatirten Anzahl noch 13 fehlen, die in der zweiten Abtheilung standen. Vorher müssen wir jedoch wissen, wie viel Nummern diese umfasste. In SALEMANN's Alphabet II ist die Gesamtzahl der Gruppen des Alphabets 43, damit lässt sich auch L.<sup>6</sup> in Uebereinstimmung bringen; dessen letzte 41. Gruppe aus den Zeichen *ā* besteht, wenn wir annehmen, dass hier ursprünglich drei platzhaltende *ā* standen, die sehr gut von einem Abschreiber als *ā* gelesen und danach in eine Gruppe zusammengefasst werden konnten. Diese Vermuthung wird dadurch bestätigt, dass die letzten Nummern in SALEMANN II ebenfalls bloss platzhaltende *ā*-Striche zeigen. Da nun, wie oben bemerkt, die dritte Abtheilung die Vocale enthält und wir von diesen zwei, nämlich *a* und *ā* schon gehabt haben, so müssen wir von 43 rückwärts 14 Nummern zählen, d. h. die dritte Abtheilung begann mit Nummer 30. Diese Berechnung wird durch L.<sup>2</sup> bestätigt, bei dem ebenfalls die letzten 14 Nummern (von 24—37) die Vocale enthalten. Es ergibt sich also, dass die rein avestischen Consonanten die Gruppen von 20—29 ausgefüllt haben müssen. Am Besten ist diese zweite Abtheilung in den Alphabeten L.<sup>6</sup> und SALEMANN II erhalten, während sie in L.<sup>2</sup> und SALEMANN III auf drei Nummern, die die Consonanten *g*, *h*, *ā* enthalten, zusammengeschrunpft ist.

Gr. 20 enthält in beiden hier in Betracht kommenden Alphabeten das *g*, für das wir die zwei Zeichen 2) & einsetzen.

Gr. 21 und 22 sind in Alphabet L.<sup>6</sup> von zwei unbekannten Zeichen (s. die lithographirte Tafel bei LERSIUS) ausgefüllt, die von einem Copisten als *z* resp. *+* erklärt wurden, was unmöglich ist, da diese Buchstaben schon in der ersten Abtheilung stehen. Dass in dem ersten Zeichen ein *n*-Laut steckt, wird durch das ihm ähnliche Zeichen in Gr. 17 von SALEMANN'S Alphabet *n* bewiesen, wo es auf das *m* folgt. Erinnern wir uns nun, dass in den zuerst von uns behandelten Alphabeten auf das *g* die *n*-Laute folgten und zwar zuerst *†* †, dann als gesonderte Gruppe *†* †, vergleichen wir ferner die Gruppe 33 von LERSIUS' Alphabet 5 † †, so dürfen wir wohl die Vermuthung wagen, dass hier in Gr. 21 *†* † in Gr. 22 *†* † ursprünglich gestanden haben: *†* ist in der ersten Abtheilung vorgekommen und die Form *†* konnte um so leichter verloren gehen, als die Handschriften gewöhnlich der einen Form, *†* oder *†*, mit Ausschluss der andern, den Vorzug zu geben pflegen.

Gr. 23 in L.<sup>6</sup> = Gr. 22 in SALEMANN II enthält *+*. L.<sup>6</sup> 24 gibt *+*. Wir haben nichts zu ändern; ebenso wenig an der nächsten Gruppe, die übereinstimmend als *+* gegeben wird.

Darauf folgt in beiden Alphabeten *+*, was nicht richtig sein kann, da es schon in der ersten Abtheilung steht. Lassen wir diese Nummer daher vorläufig bei Seite. Darauf folgt in L.<sup>6</sup> 27 wieder *+*, diesmal durch *+* erklärt. Es ist selbstverständlich dafür *+* einzusetzen.

Den Schluss machen die zwei Zeichen *+* und *+*. Dass dies die ursprüngliche Reihenfolge war, kann man wenigstens vermuthen, da einerseits in L.<sup>6</sup> 28 deutlich *+* steht, andererseits in SALEMANN II, 29 *+*, erklärt durch *+* *+*, worin vielleicht eine Andeutung der palatalen Natur des *+* steckt. Der einzige Buchstabe, der uns also für die Nummer 26 übrig bleibt, ist *+*. Dieser Buchstabe steht in der That in L.<sup>6</sup> 36 vor dem *n*, das wir als nächste Nummer restituirt haben. Wie konnte aber daraus *f* werden? Die Antwort gibt das Wort *av. takhmō arupa*, das im Parsi *takhmāraf*, in den Desatir *takhmārad* lautet (s. JESTI, *Wtb.*, *arupa*) und das MORITZBAUM auf einer Gemme

gefunden hat (ZDMG. xviii, Nr. 10). Das schliessende *f* der Parsi-form *طيمورث* wurde später zu dem englischen *th* in *طيمورث* und vielleicht soll das auf der Gemme unter dem schliessenden *p* (*f*) stehende *t* diese Aussprache andeuten. Dieser Wechsel zeigt uns, wie so in den Alphabeten L.<sup>5</sup> 26 und SALEMANN II, 24 *ف* und *ه* an Stelle des im Alphabet L.<sup>5</sup> 36 sich findenden und in Folge unserer Reconstruction an dieser Stelle geforderten *ف* eintreten konnten.

Die zweite Abtheilung erhält nach diesen Auseinandersetzungen folgende Gestalt: 20. *و*, 21. *ع*, 22. *ا*, 23. *ر*, 24. *و*, 25. *و*, 26. *ف*, 27. *و*, 28. *س*, 29. *ع*.

Was schliesslich die dritte Abtheilung anbelangt, so wissen wir, welche Buchstaben dort zu finden sein müssen, nämlich alle Vocale mit Ausnahme des *a* und des *e*. Ueber die Reihenfolge jedoch, in der sie aufgezählt waren, kann man bei dem desolaten Zustande der Alphabeten L.<sup>5</sup> und SALEMANN II nur Vermuthungen äussern. Als erster Buchstabe in Gr. 30 stand wohl *ا*, da in L.<sup>5</sup> an dieser Stelle ein langer horizontaler Strich steht *—*, über dessen Werth als *a* ich meinen Aufsatz *Zur Pehlvi-Paläographie* zu vergleichen bitte. Darauf dürfte *ي* gefolgt sein, wofür in L.<sup>5</sup> *و*, d. h. *ya*, in L.<sup>5</sup> 25 das damit graphisch verwandte *ي* eintrat. Bezüglich der Reihenfolge der anderen ist es wohl am gerathensten sich an das Alphabet L.<sup>5</sup> zu halten und danach dieselbe als 30. *ا*, 31. *ي*, 32. *ب*, 33. *ب*, 34. *ا*, 35. *ا*, 36. *و*, 37. *ع*, 38. *ا*, 39. *ا*, 40. *ا*, 41. *ا*, 42. *ا*, 43. *ا* zu bestimmen. Ich halte es für unnöthig einzelne Coincidenzen zur Stütze dieser Reihenfolge anzuführen.

So haben wir denn gesehen, dass es auf Grund der durch die Vergleichung der ältesten Alphabeten gewonnenen Ergebnisse möglich ist, auch die neueren Alphabeten, die erst nach der Occupation Persiens durch die Araber entstanden sein können, in ziemlich sicherer Weise zu restauriren und dies dürfte wohl als Bestätigung der Richtigkeit unserer Reconstruction der alten Alphabeten L.<sup>1</sup>, <sup>2</sup>, <sup>3</sup>, <sup>4</sup> und Sp.<sup>2</sup> in die Wagschale gelegt werden können. Ob jedes der 60 Zeichen einen bestimmten Laut zu repräsentiren hatte oder einige von ihnen bloß graphische Varianten sind, und ob besonders die von uns

erschlossenen Buchstaben *y* *e* einen bestimmten Platz im Lautsystem des Avestischen beanspruchen dürfen, soll weiterer Untersuchung vorbehalten bleiben.

Zur besseren Uebersicht führe ich das von mir reconstruirte Zendalphabet in möglichstem Anschlusse an das indische auf:

1	𐬀	13	𐬌	25	𐬔	37	𐬖	49	𐬘
2	𐬁	14	𐬍	26	𐬕	38	𐬗	50	𐬙
3	𐬂	15	𐬎	27	𐬖	39	𐬘	51	𐬚
4	𐬃	16	𐬏	28	𐬗	40	𐬙	52	𐬛
5	𐬄	17	𐬐	29	𐬘	41	𐬚	53	𐬜
6	𐬅	18	𐬑	30	𐬙	42	𐬛	54	𐬞
7	𐬆	19	𐬒	31	𐬚	43	𐬞	55	𐬟
8	𐬇	20	𐬓	32	𐬛	44	𐬟	56	𐬡
9	𐬈	21	𐬔	33	𐬜	45	𐬡	57	𐬣
10	𐬉	22	𐬕	34	𐬝	46	𐬣	58	𐬥
11	𐬊	23	𐬖	35	𐬞	47	𐬥	59	𐬧
12	𐬋	24	𐬗	36	𐬟	48	𐬧	60	𐬨

## The Age of Viśākhadatta.

By

K. H. Dhruva, B. B.

Vice-Principal Training College, Ahmadabad.

In his paper on Viśākhadatta (*ante vol. II, p. 212*) Professor Jacom lays it down at the close with a feeling of satisfaction that the author of the *Mudrārākshasa* lived in the latter half of the ninth century, and that he composed his play in the year A. D. 860. The date deduced by the learned scholar rests on the assumption that Viśākhadatta fashioned the opening stanza of his work on the model of Ratnākara's *Pañchāśikā*, and on the identification of king Avantivarman, named in the closing stanza with the renowned Vaishnava, king of Kashmir. The proofs adduced in support of these assertions appear to me far from being conclusive or convincing. I propose to show in this paper that Viśākhadatta is much older than Ratnākara and that he very probably lived before the close of the seventh century.

The age of Ratnākara is fixed with tolerable certainty, and this is about the first half of the ninth century A. D. He has left two works viz. the *Vakrokti-Pañchāśikā* and the *Haravijaya*. The former admits of comparison with the opening stanza of the *Mudrārākshasa*. *Vakrokti* is the figure of speech which runs through the latter. The same figure enlivens and adorns the *Pañchāśikā* which is on that account significantly called *Vakrokti-Pañchāśikā*. The interlocutors of the dialogues are the same, and the pleasant contention is carried out almost on the same lines, being marked by

puns and equivoques on similar themes. In certain pieces even the themes are identical. But, if we examine the compositions of the two poets closely, Ratnākara's Pañchāsikā appears to lack the natural grace and the playful simplicity of Viśākhadatta's benedictory stanza. Its quibbles and repartees are all verbal. They display the author's ingenuity and erudition more than real poetical excellence. In most of the instances the theme is constantly changing and the several speeches which compose a verse are artificially held together by a continual double meaning, effected by tortuous constructions and laboured wordplay. In the introductory stanza of the prologue of the *Mudrārākṣha* the jealous questions of Gaurī, graced with modesty and decorum, and the evasive answers of Śiva, witty and good-humoured, are expressed with an ease and elegance which lend a charm to the poem and render the characters of the interlocutors agreeable and interesting.<sup>1</sup> In the verses of the Pañchāsikā Śiva and his divine consort appear as inveterate punsters, indulging in forced equivocations and quaint conceits. I shall quote but one instance to enable the reader to judge for himself of the correctness of my remarks. Treating of the same theme as the first verse of the play, it brings out the peculiarities of the Pañchāsikā more prominently than any other.

नो शक्तास्मि पतत्रिमार्गमधुना मूर्धानमेतं तव  
 द्रष्टुं न वै पतत्रिणा प्रियतमे मामोस्मि मूर्धा क्वचित् ।  
 नन्वतेद्विगलसुरापगमिह द्वेष्मि प्रिये नो सुरा-  
 नवस्मिन्गच्छतीति वक्रमुदितं देव्या विभोः पातु वः ॥

"May the crafty answers of Śiva to Gaurī, (*given below*), protect you: (*Gaurī* —) Now I cannot bear to see this head from which Gaṅgā falls, (*patat-trimārga*). (*Śiva* —) Nowhere, my love, is (*my*) head (*patattri-mārga*) the path of birds, (*Gaurī* —) Forsooth I dislike

<sup>1</sup> The commentator Dhruvghirāja observes that the crafty answers of Śiva are intended to foreshadow the crafty policy, (शासनीति) of Chāyākya, the Machiavel of the play. Hence the *Vakrokti* of Viśākhadatta is not a mere feat of ingenuity.

this (head) from which flows the river of the gods (*sarāpagā*).  
(*Śiva* —) No river of wine (*sarāpagā*) flows here."

Compare with this the beautiful Nāndī of the *Mudrārākṣha*:

धन्या केये स्त्रिता ते शिरसि शशिकला किं नु नामितदस्त्रा  
नामिवास्त्रालदतेत्यरिचितमपि ते विस्मृतं कस्य हेतोः ।  
नारीं पृच्छामि नेन्दुं कथयतु विजया न प्रमाणं यदीन्दु-  
देव्या निहोतुमिच्छोरिति मुरसरिते शादामब्बादिभोर्वः ॥

"May the craft of Śiva, desirous of concealing Gaṅgā from Gaurī (as shown below), protect you: (*Gaurī* —) Who is this, so fortunate, whom you carry on your head? (*Śiva* —) The crescent-moon. (*Gaurī* —) Is that the name of her? (*Śiva* —) Indeed, that is her name; you know it and yet, how now, you forget it? (*Gaurī* —) I ask not about the moon but about the woman. (*Śiva* —) Let Vijayā speak, if the moon does not satisfy you."

The decidedly artificial tone of the *Pañchāsikā*, as shown by the contrasted specimens, may be taken to indicate the posteriority of *Ratnākara* to *Viśākhadatta*.

We now turn to the other work of the Kashmirian poet. The *Haravijaya* is a huge *Mahākāvya* celebrating in fifty cantos the victory of Śiva over the demon *Andhaka*. The poem opens with a description of *Jyotishmatī*, the City of Moonlight, on the mountain *Mandara* of Purāṇic fame. There the god Śiva and his mountain-born consort lived in ease. In their love for sport they sometimes amused themselves with the *Tāṇḍava* dance and at others indulged in the throw of the dice. The poet disposes of gambling in one verse at the close of the second canto, the main portion of it being devoted to the description of the frantic dance.

Here occur two stanzas that bear a striking resemblance to the second benedictory stanza of *Viśākhadatta*, which runs as follows:

पादस्त्राविर्भवन्तीमवनतिमवले रचतः स्त्रिरपातिः  
संकोचैर्नैव दोष्णा मुञ्जरमिनयतः सर्पलोकातिगानाम् ।  
दृष्टिं लक्ष्मिषु नोयां ज्वलनकणमुचं बध्नतो दाहभीते-  
रित्वाधारानुरोधात् त्रिपुरविजयिनः पातु वो दुःखनृत्तम् ॥

"May the dance of the Conqueror of Tripura, awkwardly performed in consideration of the environments, protect you! — (*of the Conqueror of Tripura*), who stays the phenomenon of the sinking of the earth by light steps, who represents the pantomimic action with the contraction of his arms outreaching the confines of the universe, and who bends his fire-mitting glance gently for fear of a conflagration."

In the Haravijaya, II, 55—56 we have the following analogous description:

दोदंष्ट्रखण्डवलनान्यतिसंकटल-  
मुत्प्रेक्ष नो विदधिर ककुभो पुरस्तात् ।  
विन्यस्तमन्दचरणं परिचक्रमे च  
भूमण्डले विदलतीति दयानुवन्धात् ॥ ५५ ॥  
ब्रह्माण्डकपर्परिस्फुटनाभिसंधि-  
रूर्ध्वं खरच्यत तथा न च दण्डपादः ।  
इत्थं न शीतिकिरणाभरणस्य नृत्त-  
माधारदुर्बलतया सविज्ञासमाप्तीत् ॥ ५६ ॥

"Owing to the narrowness of space he did not, in the first place, throw about his pole-like arms; then, again feeling that the earth gave way, he moved with a light step compassionately, and perceiving that the crown of the shell of the universe would break, he did not project his pole-like leg. Thus the dance of the moon-crested God was not happy on account of the environments being fragile."

In the two extracts before us, for each line of the former (except the third), we have two of the latter resembling closely in thought and word. The first two lines of the latter are similar to the second line of the former; but what is expressed affirmatively here, is there turned into a negative statement. The third and fourth lines of the second extract exactly correspond to the first line of the first. Thus the stanza of Ratnākara is but a paraphrase of the first half of the corresponding verse of Viśākhadatta with the order of thought reversed. The last two lines of the extract from the Haravijaya look like a distant, but distinct echo of the last line of the quotation from the Mudrārākshasa. The fifth and sixth lines of the

second extract appear to be an expansion of the idea of the first two lines of the same.

The description of the frantic dance of Śiva, embodied in the stanzas of Ratnākara, appears to be wanting in the fullness of grandeur, and the charm of lifelike reality, which distinguish the corresponding stanza of Viśākhadatta. Moreover, the stanzas of Ratnākara occur at the end of the description of the Tāṇḍava dance, and apparently stand apart from the stanzas that precede, ill according with them in sum and substance. Thus the details of actions, such as *abṅgulicartana*, *hastarechaka*, and *ṇṛttahasta* are directly opposed to the statement of the first two lines of the extract from the Haravijaya given above; the movement *padarechaka* of Har. ii. 53 coupled with the description of the rising of the god from his seat to join the dancing band (*ibidem* ii. 28) militates with the statement of the next two lines; and the upward projection of the leg (*daṇḍapāda*) alluded to in the 43<sup>rd</sup> and 49<sup>th</sup> stanzas go against the assertion of the other two lines. Even the last two lines are literally contradicted by the first half of the 52<sup>nd</sup> stanza. This apparent inconsistency and incoherence may be accounted for by the supposition that the ideas so happily and beautifully expressed by Viśākhadatta were too tempting for Ratnākara; that he therefore reproduced them partially in the stanzas given above without taking care to suit them to the stanzas properly his own.

The gigantic epic furnishes another instance pointing in the same direction. It is the incident of the untying of the knot of hair on the head in anger, referred to in the verse 37 of canto xv. It has no special significance or importance there. The allusion is merely incidental. Like the knitting of the brow described *ibidem* verse 45 the action is meant to express the wrath of Śiva and to warrant implicitly the destruction of the demon Andhaka. If one were to omit the stanza, it would not be missed. On the other hand the verses breathing defiance to the enemy of the gods and his comrades, which precede and follow the stanza in question, would read more smoothly without it than they do with it. It is thus so to say

extraneous to some extent. But in the *Mudrārākshasa* the incident of the untying of the knot of hair so effectually enters into the composition of the play that it becomes an inseparable element of it. From where the play begins (and even anterior to that) to where it ends so happily, it is ever prominent. It strikes the keynote of the destruction of the Nandas, and forms an important episode in the figured description between Chāpakya and Chandragupta. Here it is described not as a mere outward expression of rage but as an *ensuant* (अनुभाव) of a solemn vow to destroy an enemy. At the close of the play it forms the song of jubilee of the union of Chandragupta and Rākshasa. The incident thus becomes characteristic of the *Mudrārākshasa*. References to this particular ensuant are very rare in Sanskrit literature. Under the circumstances Ratnākara may be supposed to have taken the hint from *Viśākhadatta*.

To these indications of *Viśākhadatta*'s early date may be added collateral proofs obtained from other sources. In the prelude of the fourth act of the *Anargharāghava*, Mālyavat the minister of Rāvaga on learning from Śūrpapakhā the news of the nuptials of Rāma and Sītā exclaims in bitter anger:

अहो दुरात्मनः चवियत्राङ्गणस्य कुशिकजम्बूनो दुर्नाटकम् ।

यज्ञोपस्त्रवशान्तये परिणतो राजा सुतं याचित-  
सं चानीय विनीय चायुधविधी ते जघ्निरे रावसाः ।  
त्रैयचं विदल्य कामुकमथ स्त्रीकार्यं सीतामितो  
नो विद्यः कुहनाविटेन वटुना किं तेन कारिष्यते ॥

The character of *Viśvāmitra* here depicted contrasts strangely with the character of Chāpakya in the *Mudrārākshasa*. This may perhaps be unintentional or fortuitous. But there is another point which is not capable of such an explanation. For *Viśākhadatta*, too, compares the action of a person for the accomplishment of an object with the action of a play, *M. R. vi*, interlude: ता किंनिमित्तं कुक्कविनाड्यस्स विच्य अणं मुहे अणं णिञ्जइणे. The figure in both instances is taken from the stage. But the sententious brevity of *Viśākhadatta* favours the supposition of his priority to *Murāri*. The comparison

referred to is a favourite one of Viśākhadatta. In the fourth act of his play a good minister, intent on the successful issue of his schemes, is compared to a good playwright anxious to bring his play to a happy end. This forms an agreeable counterpart and complement of the illustration of a bad playwright. Murāri, as is well known, preceded Ratnākara who indirectly refers to him, Har. Vij. xxxviii, 67. He was however posterior to Bhavabhūti; for as has been pointed out by Mr. Boroanb, his play abounds in imitations of Bhavabhūti's thoughts and expression.

In the seventh act of the *Mudrārākṣha* occurs the parable of the deer:

मोक्षलूष आमिसाई मरणभरणं तिण्णहिं जीअन्नम् ।  
वाहणं मुहुरिणं हन्तुं को णाम णिअन्धो ॥

The same parable is found in a perfected form in the following stanza:

वसन्धरखेषु चरन्ति दूर्वां पिबन्ति तोयान्धपरिग्रहाणि ।  
तथापि बध्ना हरिणा नराणां को लोकाभिराधयितुं समर्थः ॥

Śārngadhara in his anthology ascribes this to Muktāpīḍa. If we be not mistaken in assuming the Prakrit stanza to be the original, Muktāpīḍa must be subsequent to Viśākhadatta. Muktāpīḍa alias Lalitāditya was a king of Kashmir who ruled from A. D. 695 to A. D. 732 (vide Kāhapa's Rāj. Tar.).<sup>1</sup> He was the vanquisher of the poet-king Yaśovarman of Kanauj, the patron of Bhavabhūti and Vākpatirāja. Viśākhadatta should accordingly be placed earlier than the beginning of the eighth century A. D.

The antiquity of the play is further indicated by an allusion to its incidents in the third book of the *Pañchatantra*. The passage under reference runs in Dr. Böcher's text as follows:

कूटनेखीर्धनोत्सर्गदूषयेच्छुपचक्रम् ।  
प्रधानपुरुषे यदहिष्णुगुप्तेन राक्षसः ॥<sup>2</sup>

<sup>1</sup> The correct date is A. D. 726—753 [G. B.].

<sup>2</sup> The last words should in my opinion be altered to विष्णुगुप्तेन राक्षसम् ।

Here not only the two principal characters of the play, but the forged document produced in the fifth act and the alleged present of valuables mentioned therein are also referred<sup>1</sup> to.

The last but not the least important link in the chain of evidence is the name of king Avantivarman which occurs in the closing benediction.

The reading चन्द्रगुप्त, accepted by Mr. Telang and the commentators Tārānātha and Dhundhirāja, in place of अवन्तिवर्म is certainly a mislection. The closing stanza does not belong to the plot proper of the play which actually terminates in the branch named काव्यसंहार or the complete articulation. The author distinctly calls it भरतवाक्य i. e. a speech assigned to the players in their individual and not their representative character. Like the prologue and epilogue of the western drama the Prastāvanā and the Bharatavākya of the Sanskrit drama are extraneous accessories to the play proper. Accordingly the concluding stanza of a play conveys a blessing usually to the people generally, more rarely to the patron of the poet or to the players as in the instance before us, in the Vasmatipariṇaya of Jagannātha, and the Chāṇḍakauśika of Ārya-Kṣhemśvara. It is thus manifest that the poet read अवन्तिवर्म. But the general reader having no idea who Avantivarman was, the name of the hero of the play itself was substituted in its place.

Now the question for us is who this Avantivarman was? It has been shown above that Viśākhadatta is in all probability older than Ratnākara.

The latter was a contemporary of king Avantivarman of Kashmir. Consequently any allusion to the Kashmirian king is out of place here. Moreover it may be noted that in the times of the Kashmirian Avantivarman the Hūgas had disappeared from the scene, and a new race of invaders had begun their career of conquest. The kingdom

<sup>1</sup> A similar reference to the plot of the play is found in the introduction of the Chāṇḍakauśika. But the date of the play has not been ascertained.

<sup>2</sup> Vide Professor Jacobi's paper of note vol. II. p. 212.

of Sindh fell before the sword of these Islamites. Had the poet lived in those times he would not have numbered the king of Sindh among the powerful allies of Rākshasa. Again if the poet's patron had been a king of Kashmir, the glowing ardour of oriental loyalty and gratitude would not have permitted him to represent his royal patron as the partisan of a losing cause, to call him a Mlechchha, and to subject him to a cruel death. For these reasons I coincide with Mr. Telang who thinks that the allusion refers to the Maukhara king Avantivarman, father of Grahavarman, who married the sister of Harshavardhana or Śrī-Harsha. The learned scholar, in the introduction to his valuable edition of the *Mudrārākshasa* deduces the same conclusion also on other grounds. Assuming the geography of the play to be based on the state of things which existed at the time when it was composed, he argues on the data furnished by it that the author flourished before the destruction of Pāṭaliputra which according to the Chinese accounts took place in A. D. 556. He further urges that the complimentary language in which Buddhism is referred to in the play leads to the inference that it was composed before the close of the seventh century.

The play connects the name of Avantivarman with the total discomfiture of the Mlechchhas. Here the word Mlechchha is not a mere term of abuse but signifies distinction of race. It would be an anachronism to understand the Turushkas by the term. The Mlechchhas should therefore be identified with the Hūṇas whose inroads occurred in the fifth and sixth centuries. They are twice referred to in the play by name. In the *Harshacharita* Prabhākaravardhana is spoken of as having made himself a lion to the Hūṇas who were like so many deer (हणहरिणकेसरी). In his old age he is said to have sent his eldest son Rājyavardhana on an expedition against them. Thus the Hūṇas appear to have been giving much trouble at that time. If then, the Mlechchhas of the last stanza are the Hūṇas, king Avantivarman is in all probability the Maukhara prince whom we find mentioned in the *Harshacharita*. He was a neighbour and contemporary of Prabhākaravardhana, and may have joined the latter in

the wars against their common enemies the Hūgas. We know no other king of the name who flourished about that time. The Maukharas professed Śaivism; so Avantivarman was probably a Śaiva.

The conclusion arrived at accords with references in the play. In the times of Avantivarman and his powerful contemporary Prabhākaravardhana, Kulūta and Sindh were flourishing states (vide Bāṇa's Kādambarī and Harshacharita). From Kalhaya's Rājatarāṅgiṇī we learn that Kashmir too was a powerful state at the time. The Yamapaṭika appearing in the first act of the Mudrārākshasa is also mentioned in the fourth chapter of the Harshacharita.

Very scanty is our information about the poet besides this. In the introduction of the play he declares that his father Prithu bore the title of Mahārāja, and that his grandfather Vajreśvaradatta was a Sāmanta presumably of an ancestor of Avantivarman. The family of the poet thus enjoyed power and distinction under the Maukhara princes of the family of the Avantivarman. The poet too seems to have been a distinguished chieftain of the king. The name Viśākhadeva found in some of the manuscripts, with its honorific affix bespeaks his rank. The Śukra-Nīti gives the terms Sāmanta and Mahārāja a political signification.<sup>1</sup> Whether that was their import or not, the terms were current in the Gangetic Provinces in those days. In the grant of Śrī-Harsha of Sthāpviśvara discovered by Dr A. F. C. F. F. F., the Mahā-pramātri Skandagupta who was the officer entrusted with the exe-

नक्षत्रमिहो भागो राजतो यस्मै जायते ।

वत्सरे वत्सरे नित्यं प्रजानामविपीडनैः ॥

सामन्ताः स नृपः प्रीतो यावन्नक्षत्रावधि ।

.....

.....

पञ्चाशन्नक्षत्रपर्यन्तो महाराजः प्रकीर्तितः ॥

सामन्तादिसमा ये तु भूत्वा अधिष्ठता भुवि ।

ते सामन्तादिसंज्ञाः स्मृ राजभागहराः क्रमात् ॥

cution of the grant, is called a Mahāsāmanta and Mahārāja, and Īśvaragupta, the great keeper of records at whose command the document was written is styled a Sāmanta and Mahārāja.

Thus then, as the result of the enquiry, we come to the conclusion that Viśākhadatta is older than Ratnākara and that the age of the Maukhara king Avantivarman is very probably the age of the poet.

## Tazar Pharpetshi und Koriun.

Von

Friedrich Müller.

Als Quelle der Berichte über die Erfindung der armenischen Schrift durch Mesrop wird von Tazar Pharpetshi der Schüler Mesrop's, Koriun angegeben; vgl. Tazar's Geschichtswerk (Venetianer Ausg. vom Jahre 1793) S. 25: *Եւ զայս թէ կամօցի որ գտնէ Տաւաւանա 'ի պատմութենէ գրոյ առն ցանկացի Կորեան աշակերտի նարին երանելոյն Սուրբոցի կարգացեալ տեղեկացի . . . Իւստի եւ մեր բարոյս՝ անգամ կարգաւ տեղեկացույ Տաւաւանա:*

Von dem Werke Koriun's: *Պատմութիւն վարաց երանելոյ առք վարդապետին Սարգիսոյ*, existiren zwei verschiedene Recensionen, von denen die eine im Jahre 1833 zusammen mit den Schriften von Mambré und Dawith anharjth in Venedig erschienen ist; die zweite findet sich in den *Ոսկեղբ Տաթևակոնք* als Band 4<sup>to</sup> (Venedig 1854) abgedruckt.

Es entsteht nun die Frage, welche von den beiden Recensionen meint Tazar von Pharpi, — welche war seine Quelle bei Abfassung des Abschnittes, welcher über die Erfindung der armenischen Schrift durch Mesrop handelt?

Vergleicht man beide Schriften gerade in Betreff des wichtigsten Punktes miteinander, nämlich der Darlegung jenes Momentes, wo Mesrop der göttliche Gedanke der Erfindung erleuchtete, so finden wir in der Ausgabe von 1833 nichts, was auf eine Entlehnung durch Tazar Pharpetshi hinweisen würde. Dagegen erscheint von der Ausgabe vom Jahre 1854 eine Stelle bei Tazar wörtlich wieder. Es ist dies die

berühmte Stelle: Fazar S. 28 = Korjun S. 10: *և անանի (Korjun = անանիք) ոչ 'ի լուսն երազ ևւ ոչ յարժեաթեան անտի, այլ 'ի սրտին զործարանի երևաթացեալ հօգւոյն (Korjun noch այսպ) թափ ձեռն աջոյ, զբեւոյ 'ի վերայ վիմի, զի սրպէս 'ի ձեռն վերջք գծին անէր քարն, եւ ոչ միայն երևաթացաւ, այլ եւ հանգամանք ամենայնիցն սրպէս լաման ինչ (Korjun = լամանի) 'ի միտ նորս հարսեցաւ, եւ յարացեալ յազթիցն ետակոծ զնշանայիրս մեր հանգերն Հրաբանութի (Korjun noch = աշակերտի, Էջիպանու, որ 'ի Սանտ եր միայնակեայ), կերպանեալ զգիրն առ ձեռն պատրաստ Սերսբայ (Korjun = լամանի Սերսբայ, Գարգալեանի եւ երանելոյ), փախաբեւոյ զհոյնքն արժաթայն լամանայթ սրաթեան սկզբայիցն 'ի հեղինացոյն (Korjun = փախաբեւոյ լամանայթ սրաթեան սկզբայիցն հեղինացոյն)։*

Diese Stelle, welche beiden Schriftstellern, nämlich Fazar von Pharpi und Korjun gemeinsam ist, findet sich aber auch bei Moses Chorenatshi in, *ծբ* wieder und wenn man dasjenige, was bei Fazar dieser Stelle vorangeht mit demselben bei Moses vergleicht, so findet man, dass Fazar die Stelle von *անպեկացեալ զխաւսին ոչ լինել լամանայն նշանադրք ստոյգ հոգեւ զհեղեւոյ լամայն հոյնիպանոյ . . .* an bis *լամանայթ սրաթեան սկզբային 'ի հեղինացոյն* ganz wörtlich aus dem Geschichtswerke des Moses Chorenatshi (Ende von *ծա* und *ծբ*) abgeschrieben hat, ohne auch nur mit einer Silbe seine Quelle zu erwähnen. Ueber diese Thatsache dürfen wir uns nicht wundern, nachdem Professor G. Chalathean in seiner ausgezeichneten Monographie *Պատմութիւն եւ զրահանքն թիւն, Մոսկա 1883*, evident nachgewiesen hat, dass Fazar die Werke von Moses Chorenatshi und Eziš vor sich hatte und sie für sein Geschichtswerk reichlich verwerthete, ohne auf dieselben auch nur mit einem Worte hinzuweisen.

Aus dem obigen Vergleich der beiden Stellen geht nun klar hervor, dass die Stelle über die Erfindung der Schrift nicht aus dem Korjun vom Jahre 1854 stammt. Ja, ich behaupte sogar, dass Fazar diesen Korjun gar nicht vor sich gehabt hat, sondern dass es jener Korjun war, der im Jahre 1833 erschienen ist. Dies geht daraus hervor, dass Fazar in seinem Werke den Erfinder der armenischen

Schrift *Մալմայ* nennt und nicht *Մաթոթ*, conform dem Koriun vom Jahre 1833,<sup>1</sup> während der Koriun vom Jahre 1854 nur von *Մաթոթ* spricht. Dagegen wird in der aus Moses Chorenatshi abgeschriebenen Stelle der Erfinder der Schrift übereinstimmend mit der Quelle *Մաթոթ* genannt. Fazar hat sich also, ohne es zu beabsichtigen, selbst verrathen. — Ein anderer Umstand, der darauf hinweist, dass Fazar Pharpetshi den Koriun vom Jahre 1833 und nicht jenen vom Jahre 1854 in Händen gehabt hat, liegt in den Angaben betreffs des Todestages Mesrop's. Fazar sagt nämlich, Mesrop sei sechs Monate nach dem Tode des Patriarchen Sahak gestorben am 18. Tage des Monats Mehekan (S. 64 der Ausgabe von 1793) in Uebereinstimmung mit dem Koriun vom Jahre 1833 (S. 26). Dagegen setzt der Koriun vom Jahre 1854 (S. 31) den 17. Tag desselben Monats als den Todestag Mesrop's an, ein Beweis dafür, dass Fazar diese Schrift nicht vor sich gehabt haben kann.

Wie sich die beiden Recensionen des Koriun zu einander verhalten, dies ist eine Frage für sich, auf die wir hier nicht eingehen können. — Dagegen möchte ich in Betreff der beiden Namen *Մալմայ* oder *Մալմայ* und *Մաթոթ* oder *Մաթոթայ*, *Մաթոթայ* bemerken, dass es nicht ganz klar ist, welcher der beiden Namen als Eigennamen und welcher als Beiname zu gelten hat. Während man sonst allgemein *Մաթոթայ* als den Eigennamen und *Մալմայ* als den Beinamen ansieht, sagt Stephannos Siunetshi (*պատմութիւն տանն փարպետի*, hg. von Emin, Moskau 1861, 24, S. 37) das Gegentheil aus: *յալմայ եւ զկրկին բառարութիւն պար մաթոթի ի ձեռն սուրբ եւ յոյն բանեան տան Մաթոթի Մաթոթայ կոչեցեր*.

<sup>1</sup> Trotzdem es im Text heisst (p. 6) *Մալմայ անուն* (auch Fazar schreibt *Մալմայ* und nicht *Մաթոթայ*) steht auf dem Titel: *Պատմութիւն փարպայ եւ մաթոթան սրբայն Մաթոթայայ*.

## Anzeigen.

REINHOLD ROHRICHT. *Bibliotheca Geographica Palaestinae*. Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des hl. Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878 und Versuch einer Cartographie, herausgegeben von —. Mit Unterstützung der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Berlin, H. REUTHER, 1890 (gr. 8°, xx, 744 S. Ladenpreis 24 Mark).

Dieses grossartig angelegte Werk, die neueste Leistung des um die Geschichte und Bibliographie des hl. Landes rühmlichst verdienten Verfassers, bietet uns ein nothwendiges, seit langem erwartetes, und in Bezug auf Güte, Brauchbarkeit und Vollständigkeit kaum übertrreffbares Hilfsmittel zur Kunde Palästina's dar; es zählt gegen 2000 Reiseberichte und Werke auf, welche sich mit dem hl. Lande beschäftigen; gegen 800 Karten und Pläne, welche sich auf dieses Gebiet beziehen; zwei Verzeichnisse (index auctorum et cartarum; index locorum) erleichtern das Nachschlagen; auch der index archiviorum et codicum wird sich Forschern nützlich erweisen. Wahrlich bei keinem Lande der Erde ist die Litteratur gerade in den letzten Decennien so riesig angewachsen — bibelfeste Archäologen, Geschichtsforscher, Naturkundige, kurzum Reisende aller Art und aus allen Ländern haben sich mit rühmlichem Eifer die Erforschung des hl. Landes angelegen sein lassen, und gar mancher Gelehrte, dessen Ausblick sonst in die weiteste Ferne schweifte, ist schliesslich in das kleine Land, das unsere Gedanken in der frühesten Jugend beschäftigt, wieder zurückgekehrt, um zur Kunde desselben ein Scherflein beizutragen. TITUS TOBLER's Bibliographie hat schon lange nicht mehr aus:

gereicht, und RÖHRICHT hat sich darum ein grosses Verdienst erworben, dass er sich der wahrhaft mühevollen Arbeit unterzog, die ganze einschlägige Litteratur vorzuführen. Dass er die allerletzten Jahre nicht mehr in den Kreis seiner Aufzählungen gezogen hat, erklärt sich daraus, dass die Zeitschriften und Litteraturblätter für den Orient in der Gegenwart dieser Aufgabe in vollstem Ausmass gerecht werden.

Wir haben die vorliegende Bibliographie nach mehreren Seiten hin in Bezug auf ihre Vollständigkeit geprüft und darin Nichts vermisst, was irgendwie von Belang wäre; einige arabische Geschichtswerke, welche sich mit der Geschichte von Damascus und Haleb beschäftigen, sind nur darum übergangen, weil das nördliche Syrien ebenso wie das armenische Cilicien ausserhalb des Gesichtskreises lag; aus demselben Grunde sind auch einige Reiseberichte, welche die Route Mosul-Haleb-Antäkiä schildern, übergangen worden. Gewünscht hätten wir bei der Aufzählung der Pilgerreisen eine kurze Angabe darüber, ob der Weg über's Meer oder durch Kleinasien gewählt wurde, in der Art, wie dies der Verfasser in den „Deutschen Pilgerreisen“ eingerichtet hat.

Wir schätzen uns glücklich auf diese Leistung deutschen Flusses aufmerksam machen zu dürfen; jeder Forscher, welcher sich mit der Sage, Geschichte und Natur des hl. Landes beschäftigen will, wird es zuerst als besten Führer und Rathgeber zur Hand nehmen müssen.

WILHELM TOMASCHKE.

M. J. SCHUFFERS, Dr. theolog. Rector der Marienkirche in Aachen.  
*Anweis., das Emmaus des hl. Landes, 160 Stadien von Jerusalem.*  
 Freiburg im Breisgau. HERDER, 1890. (8°, iv, 236 mit Titelbild,  
 einem Grundplan, und einer Karte von Judäa. Ladenpreis 3 M.)

Die Palästino-logie hat sich in unseren Tagen zu einer eigenen wissenschaftlichen Disciplin emporgeschwungen; eine der interessantesten und verwickeltsten unter den vielen topographischen Fragen, welche die Forschung auf diesem Gebiete in den letzten Decennien aufgeworfen hat, ist jedenfalls die Emmaus-Frage.

Auf dem Wege von Jerusalem nach Ramla und Ludda, an der Grenzscheide des jüdischen Höhenrückens und des philistäischen Flachlandes, nicht weit von al-Atrün, liegt noch jetzt der Ort Amwäs, 'Amawäs غمّاس der arabischen Geographen, Ἐμμαὺς oder Ἀμμαὺς der ältesten Berichte (1 Makkab. 3, 57, F. Josephus etc.), als Sitz eines römischen Präfecten seit 223 Νικόπολις benannt — ein Name, welcher sich in der gelehrten Tradition sehr lange erhalten hat; dieser Ort liegt etwa 160 Stadien (xx m. p.) von Jerusalem entfernt und besitzt drei nie versiegende Quellen und Ruinen einer alten Basilica. — Bei Josephus, Bell. Jud. vii, 6, 6 findet sich ein zweites Ἀμμαὺς erwähnt als χωρίον ἀπέχον τῶν Ἱερουσολύμων σταδίους τριάκοντα (so die besten Hdsch., einige ältere Ausgaben haben ἑξήκοντα); der Ort wurde unter Kaiser Titus als Colonie von 800 Veteranen bezogen, und ihm entspricht wohl das nw. von Jerusalem gelegene Bergdorf Kulóniya d. i. Colonia; nahebei gegen SW. befindet sich der kleine Flecken Qastal d. i. Castellum. Noch weiter gegen NW. liegt das Dorf Abu-Gôâ, welches früher Qariat al-'Onâb 'Traubenstadt' und zur Zeit des Reiches Juda Kiriath-Ye'arim 'Waldstadt' genannt wurde, mit einer gut erhaltenen Kirche aus dem 7. Jahrhundert; ziemlich nahe gegen NO. von Abu-Gôâ, nordwestlich und in weit grösserer Entfernung von Kulóniya, 64 Stadien von Jerusalem, liegt das Ruinendorf al-Qubêba mit einem Franciscanerkloster, welches zu unserer Zeit eine französische Gräfin hatte erbauen lassen. Nördlich von Kulóniya und östlich von Qubêba, bei der Kuppe Nebi-Samwil, liegt überdies der kleine Ort Kirbet-Gaûs.

Wo lag nun das neutestamentliche Ἐμμαὺς, πόλις ἀπέχουσα σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσολύμων (Lukas 24, 13)? Schiffers weist nach, dass das christliche Alterthum blos ein Emmaus gekannt hat, Nikopolis-'Amwäs, ohne dass es sich um die viel zu kurze Entfernung von 60 Stadien des Lukas gekümmert habe, und dass diese Annahme bei den einheimischen Christen aller Kirchen so wie bei den Mohammedanern bis in die Gegenwart hinein die verbreitetste blieb; nur dass daneben die schismatischen Griechen seit Ende des Mittelalters in Kirbet-Gaûs, oder auch in Qariat at-'Onâb, die Lateiner seit Mitte des 16. Jahrhunderts in al-Qubêba, wohin alljährlich am Ostermontag eine

feierliche Procession von Jerusalem abging, die Stätte der Erscheinung des Herrn wiedergefunden zu haben glaubten. Von Gelehrten, welche die Lage von Emmaus behandelt haben, war es der Holländer RELAND, welcher um 1700 mit der Ansicht hervortrat, dass Nikopolis-Amwas durchaus verschieden sei vom Emmaus des hl. Lukas; TRITUS TOMLIN hat allezeit seine Stimme für Qubéba erhoben; SEPP hat Emmaus in Qastal-Kalóniya finden wollen; SCHIFFERS selbst tritt in dem vorliegenden Buche energisch und mit Aufbietung aller verfügbaren Beweismittel für die historisch am besten begründete Gleichstellung mit 'Amwas-Nikopolis ein.

Was ist's dann aber mit den 60 Stadien des hl. Lukas (S. 102 fg.)? Bei Zahlenangaben war ein Irrthum von Seite der späteren Abschreiber leicht möglich — man erinnere sich an die häufigen Zahlenabweichungen im hebräischen Text der Bibel und in der Vulgata! Die ursprüngliche Zahl muss  $\epsilon\kappa\alpha\tau\acute{o}\nu \epsilon\tilde{\iota}\xi\eta\kappa\alpha\tau\alpha$  gelautet haben: diese Forderung wird bestätigt durch die Lesart von 14 griech. Codices, welche THOMASDONN anführt, und durch die aus dem 5. Jahrhunderte stammenden Versionen der Syrer und Armenier; die Lesart  $\epsilon\tilde{\iota}\xi\eta\kappa\alpha\tau\alpha$  ist freilich uralt, da sie sich bei allen Kirchenvätern vorfindet.

Mehr Schwierigkeiten bereitet jedenfalls die Zeitfrage (vg. Ev. Johannes 20, 19): war es denn möglich, dass die beiden Jünger den weiten Weg Jerusalem-'Amwas an einem Tage hin und zurück bewältigen konnten? SCHIFFERS beruft sich auf die Krafterleistung des Eremiten von 'Amwas, Abbé VIALLET, welcher diesen Weg wiederholt im Laufe eines Tages hin und zurück begangen habe — in der That eine aussergewöhnliche Leistung dieses vormaligen französischen Offiziers! Wir glauben aber doch, dass die ganze Theorie SCHIFFERS' an der Zeitfrage scheitert; jene Variante  $\epsilon\kappa\alpha\tau\acute{o}\nu \epsilon\tilde{\iota}\xi\eta\kappa\alpha\tau\alpha$  konnte der althergebrachten Gleichstellung von Emmaus mit 'Amwas und der folgerichtigen Erwägung, dass dann  $\epsilon\tilde{\iota}\xi\eta\kappa\alpha\tau\alpha$  zu wenig sei, ihren Ursprung verdanken. Wir schliessen uns bis auf weiteres der Ansicht SEPP's an, wonach Ἀμαζός des Josephus, also das heutige Qastal-Kalóniya, für Ἐμμαούς des Lukas in Erwägung kommen müsse; die Verschiedenheit der Entfernungsangaben ( $\epsilon\tilde{\iota}\xi\eta\kappa\alpha\tau\alpha$  bei Lukas,  $\tau\epsilon\alpha\iota\kappa\alpha\tau\alpha$  bei

Josephus) fällt gerade bei dem Stadienausmasse weniger ins Gewicht; sicherlich sind jedoch die Jünger nicht gleich Schnellläufern gelaufen, sondern ruhig, unter Gesprächen, ihren Weg gewandert.

Indess verdient die vorliegende Untersuchung alles Lob; sie sei namentlich unseren Geistlichen empfohlen, welche schon vermöge ihres Berufes derartigen Forschungen mit Eifer sich hingeben sollten. Mögen recht bald ähnliche Untersuchungen nachfolgen, selbst auf die Gefahr hin, dass die Resultate derselben, wie in vorliegendem Falle, schwankend bleiben.

WILHELM TOMASCHKE.

IGNAZ GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien*, II. Theil. Halle 1890.

MAX NIEMEYER. x u. 420 Seiten. gr. 8<sup>e</sup>.

Der zweite Band des GOLDZIEHER'schen Werkes<sup>1</sup> betrifft zum grossen Theil Dinge, über die ich viel weniger orientiert bin als über die im ersten behandelten. Ich würde es auch kaum wagen, ihn öffentlich zu besprechen, wenn ich nicht voraussetzen müsste, dass es in dieser Beziehung so ziemlich allen Fachgenossen ähnlich geln werde wie mir. Der Haupttheil dieses Bandes, ungefähr so umfangreich wie der ganze erste, giebt nämlich eine Geschichte des *Hadith*. SPRENGER hat uns dies Gebiet im Grunde zuerst erschlossen; SNOUCK-HUGRONJE hat einige Punkte, worauf es bei der Beurtheilung des *Hadith* vorzüglich ankommt, scharf beleuchtet; aber schwerlich beherrscht ein Anderer auch nur annähernd dies alles so wie GOLDZIEHER. Seine Belesenheit zeigt sich hier, wo möglich, noch grösser als früher. Er ist in den grossen Traditionssammlungen wie in den Ausläufern dieser Litteratur zu Haus, kennt gründlich die Werke über die Traditionskritik und die über die Grundsätze des *Fiqh* und weiss dabei seine Vertrautheit mit vielen andern Fächern des arabischen Schriftthums für seinen Gegenstand trefflich zu verwerthen. Wir erfahren von ihm, wie das *Hadith* entstanden ist, und wie die Zahl der

<sup>1</sup> S. meine Besprechung des ersten Bandes in dieser Zeitschrift III, 95 ff.

auf Muhammed zurückgeführten Traditionen, statt, wie man erwarten sollte, mit der Zeit weniger zu werden, zunächst immer zunimmt, bis dieser Vermehrung endlich Einhalt gethan wird.

Wer sich irgend mit der Staats-, Litteratur- oder Culturgeschichte der ersten Jahrhunderte des Islams beschäftigt hat, der ist vielfach auf Traditionen gestossen, die der kritische Sinn als gefälscht erkennt, aber noch keiner hat uns gleich GOLDSCHMIDT nachgewiesen, welchen ungeheuren Umfang die falschen Aussprüche des Propheten und seiner Genossen haben. Keine politische, kirchliche oder Schulpartei scheute sich, das, was sie für recht und gut hielt, dem Propheten in den Mund zu legen oder entsprechend zu erzählen, dass er dies und das so oder so gethan habe. Viele dieser Erdichtungen sind in bester Absicht und beinahe bona fide gemacht, andre wiederum zu rein weltlichen Zwecken, um der eignen Partei zu nützen, der feindlichen zu schaden. GOLDSCHMIDT's Scharfsinn erkennt oft die Tendenz in Ueberlieferungen, die wir bis dahin arglos hingenommen haben. So ist nach ihm der Ausspruch Muhammed's über die Qualen, welche sein Oheim Abû Talib im Höllenfeuer zu leiden habe, die Erfindung eines anti-'alidisch Gesinnten (S. 197); denn wenn auch angenommen werden musste, dass der Oheim des Propheten im Unglauben gestorben und also in die Hölle gekommen sei, so ist es doch höchst unwahrscheinlich, dass dieser grade von dem Manne ausführlich in solcher Weise geredet hätte, dessen Liebe und Schutz ihm so viel werth gewesen war. Aber den 'Aliden, die auf ihr göttliches Erbrecht pochten, wurde in diesem Ausspruch über ihren Ahnen ein recht unbequemer Einwand entgegengestellt. Sie und ihre Freunde betrieben freilich das Geschäft der Fälschung noch weit schwunghafter als ihre Gegner. Aber auch ihre geschickteren und wohl noch gewissenloseren, glücklichen Rivalen, die 'Abbāsiden, leisteten mit ihren Anhängern Grosses auf diesem Felde.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Besonders merkwürdig ist die Sammlung von untergeschobenen Traditionen und sonstigen Fälschungen zur Verunglimpfung der Omajyaden in dem Edicte, von dessen Promulgierung der Chalif Mu'tadid durch verständige Leute noch oben abgehalten wurde. (Tab. 3, 2164 ff. s. GOLDSCHMIDT S. 99.) Darin finden sich auch frech

Allerdings möchte ich glauben, dass GOLDZIEHER manchmal zu weit geht und Ueberlieferungen anfecht, die recht wohl echt sein können. So bin ich geneigt, den Ausspruch des 'Omar-Sohnes, er habe den Propheten sagen hören, dass am Tage der Auferstehung vor jedem Treubruchigen eine Fahne aufgezogen werde, und seine darauf gestützte Weigerung, den dem Jexid geleisteten Huldigungseid zu brechen (S. 96), für geschichtlich zu halten; die Ueberlieferung stimmt m. E. mit allem, was wir sonst über diesen zwar nicht bedeutenden, aber durchaus ehrenwerthen Mann wissen. Sehr selten möchte ich dagegen in der Anfechtung von Traditionen weiter gehn als GOLDZIEHER. Freilich kann ich nicht glauben, dass die Bezeichnung ابو تراب, Staub-(Erd-) Vater' für 'Ali vom Propheten ausgeht, wie er (S. 121 Anm. 5) annehmen scheint. Ich halte diesen Namen nach wie vor für einen von den Gegnern aufgebrauchten Spottnamen.<sup>1</sup> Da man ihn nicht aus der Welt schaffen konnte, so nahm man ihn endlich als einen Ehrennamen an, den der Prophet seinem Liebling selbst gegeben habe, und ersann zur Erklärung mehrere Geschichten, die freilich einander ausschliessen!

Wenn ich mir über die Echtheit von Traditionen, welche in die politische Geschichte gehören, ein bescheidenes Urtheil anzumassen wage, so darf ich das bei den meisten andern, namentlich den das Recht und den Ritus betreffenden, keineswegs thun. Ich verweise den Leser einfach auf GOLDZIEHER'S Darstellung. Man begreift danach, dass sich nun bald Bestrebungen regten, die Fabrication von Hadithen zu hemmen. Höchst naïv thaten das die Leute, welche dem Propheten Aussprüche in den Mund legten, die denen, so da wissentlich

---

gefälschte Verse, die dem Jaxid i in den Mund gelegt werden, um ihn als Ausbund aller Gottlosigkeit darzustellen. Als solcher gilt der, allem Anschein nach zwar leichtsinnige, aber gutmüthige, Fürst bekanntlich von Alters her, weil die Tödtung Hussain's und die Schlacht an der Harra unter seiner Regierung statt gefunden haben. Die Verse sind zum Theil einem Gedicht entnommen, das einst der Heide Ibn Ziba'rā gegen Muhammed und die Medineser gemacht hatte.

<sup>1</sup> Nach Redensarten wie *taribat jadilhu* „mögen seine Hände erdig werden“ (d. i. „möge er zur Erde niedersinken“).

Falsches über ihn berichteten, mit der Hölle drohten (S. 132).<sup>1</sup> Von grösster Wichtigkeit war es aber, dass man schon früh begann, systematisch echte Traditionen zu sammeln. GOLDZIEHER zeigt uns, wie sich auf diese Weise eine besondere Traditionslitteratur bildete, die mit der Zeit sehr grossen Umfang annahm. Wir lernen die Schulhäupter und andern einflussreichen Männer kennen, die darin die Hauptrollen spielen, und werden in ihre Absichten und in ihre Methode eingeführt. Man wurde bald peinlich ängstlich,<sup>2</sup> aber freilich nahm auch die sorgfältigste Auslese sehr grosse Mengen falscher Hadithe in die kanonischen Sammlungen herüber. Mit der Abfassung dieser grossen Werke war aber die Thätigkeit auf diesem Felde keineswegs abgeschlossen. Nicht nur dauerte es ziemlich lange, bis der Consensus gewisse Sammlungen als kanonisch anerkannte, sondern man fuhr auch daneben noch immer fort, Traditionen aus mündlichen wie schriftlichen Quellen zusammen zu bringen und die Kritik an den Traditionen so zu üben, wie man es eben verstand. Auch wurden noch viele neue Aussprüche des Propheten erdichtet, wenigstens zum Zweck der Erbauung oder in rein localem Interesse;<sup>3</sup> freilich gelangten solche nicht zu allgemeinem Ansehen.

<sup>1</sup> Man bekämpfte die Lüge mit der Lüge wie der Vater, der seinen lügenhaften Sohn vor der Brücke warnt, auf der jeder Lügner ein Bein breche.

<sup>2</sup> Da der Wortlaut der Aussprüche des Propheten genau bewahrt werden sollte, so behielt man zum Theil sogar offenbar Fehler bei, die sich bei der mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferung eingeschlichen hatten. Für einen solchen muss ich auch die, nach GOLDZIEHER 245 beglaubigte, Lesart im Buchâri halten: (قَالَ) هُوَ كَيَوْمَ وَضَعْتَهُ هَيْئَةً غَيْرَ أَذْنِهِ. Das kann durchaus nicht heissen: „(und da war er wie am Tage, da ich ihn hingelegt hatte), ausgenommen ein Stückerchen seines Ohres“. Die Worte geben überhaupt keinen Sinn. Die wahre Lesart hat m. E. die KREM'sche Ausgabe (I, 339): هَيْئَةً غَيْرَ, an Beschaffenheit, ausgenommen sein Ohr. Ein unverständiger Traditionist hatte das unpunctierte هَيْئَةً falsch ausgesprochen und entweder schon Buchâri oder ein Späterer hat diese unmögliche Lesart verewigt. هَيْئَةً bewahrt das Richtige oder stellt es wieder her. هَيْئَةً غَيْرَ هَيْئَةٍ فِي أَذْنِهِ ist eine gewaltsame Verbesserung.

<sup>3</sup> So wird dem Propheten ein Ausspruch über die Stadt Ceuta (Sebta) in den Mund gelegt, welcher allen, die ihr in böser Absicht nahen, Verderben droht (S. 130). Das erinnert an die der Stadt Edessa von Christus schriftlich gegebene Zusage, dass sich kein Feind ihrer bemächtigen solle. Auf die Dauer haben diese Versprechungen beiden Orten nicht geholfen.

Auch aus GOLDSCHMIDT'S Darlegung geht hervor, dass die muslimische Kritik für die wissenschaftliche Beurtheilung der Traditionen nicht entfernt die Bedeutung hat, welche sie beansprucht. Manche Autorität der Ueberlieferung könnten die Muslime gar nicht unbefangen beurtheilen. Erklären sie einen Ueberlieferer für unzuverlässig, so mögen wir immerhin auf der Hut sein, aber ein gutes Zeugniß für einen solchen hat weniger Kraft. Wie hoch stehn ihnen z. B. die ränkevolle 'Aïsa und der lügenhafte Ibn 'Abbās, auf die als letzte Quelle sehr viele Traditionen zurückgehn! Und auch unter den späteren als zuverlässig anerkannten Ueberlieferern sind uns einige von vorn herein verdächtig. Die Hauptsache wird immer bleiben, den Inhalt der Ueberlieferungen selbst scharf zu prüfen.

Bei dieser Gelegenheit mache ich noch darauf aufmerksam, dass grade von den für Recht, Brauch und Ritus wichtigen Hadithen sehr wenige auf die wirklich hervorragenden Genossen Muhammed's, einen 'Omar, Sa'd b. Abi Waqqās u. s. w., zurückgehn, dass hier dagegen Leute niederen Ranges wie Abū Huraira, Ibn Mas'ūd, Anas b. Mālik und solche, die zu des Propheten Lebzeiten noch Kinder waren, das grosse Wort führen. Sollte sich nicht eine gewisse Kleinlichkeit, Engherzigkeit in den Traditionen und den daraus abgeleiteten Satzungen wenigstens zum Theil aus diesem Umstand erklären?

Der Leser möge nicht glauben, dass mit diesen unzusammenhängenden Bemerkungen der Gang von GOLDSCHMIDT'S Darstellung auch nur angedeutet, geschweige übersichtlich zusammengefasst wäre. Ich kann alle die, welche sich mit dem islāmischen Orient ernstlich bekannt machen wollen, nur auffordern, diese Schrift sorgfältig zu lesen.

Den zweiten Theil des Bandes bildet eine Umarbeitung der Abhandlung über die Heiligenverehrung im Islām, die in französischer Uebersetzung 1880 in der *Revue de l'hist. des religions* erschienen war. Ich habe diese seiner Zeit im *Literarischen Centralblatt* 1881 Nr. 24 besprochen. GOLDSCHMIDT führt darin aus, wie sich die der echten Lehre Muhammed's widerstrebende Verehrung von Heiligen und deren Gräbern, ja selbst ein gewisser Reliquiencultus schon früh im Islām geltend macht und immer weiter um sich greift. Dem Wunder-

glauben des Propheten selbst und seiner Zeitgenossen entsprang der Glaube an die Wunderkraft des Propheten, die doch der Korän ausdrücklich leugnet, und solche Wunderkraft ward dann auch andern verehrten Menschen zuerkannt. Das Bedürfniss des Gemüths nach Mittlern zwischen dem Menschen und dem unnahbaren Gott und dazu der in den alten Culturländern, die der Islām erobert hatte, tief gewurzelte Glaube an Heilige, Wunderthäter und Gnadenorte schufen auch im Islām eine ausgedehnte Verehrung von Heiligen. Vielfach wurden christliche, ja zum Theil uralt heidnische Localculte mit geringen Abänderungen von den zum Islām Uebergetretenen einfach beibehalten. GOLDZHEER bringt theils aus arabischen Werken, theils aus der europäischen Reiselitteratur ein reiches Material hierüber zusammen. Keiner dieser vielgestaltigen Culte ist gemeinverbindlich (abgesehen etwa von der Verehrung des Prophetengrabes in Medina); manche seltsame, ja lächerliche Bräuche in abgelegenen Gegenden würden von keinem richtigen Theologen gebilligt werden; aber trotz gelinder oder gar scharfer Proteste Einzelner und trotz gelegentlicher Reaction von Seiten ganzer Parteien — wie namentlich der Wahhābiten — ist dies Wesen im Ganzen doch nach und nach durch das *Iǧmā'*, die Uebereinstimmung der Gesamtgemeinde, sanctioniert.

Beide Abhandlungen dieses Bandes zeigen uns die entscheidende Bedeutung dieses *Iǧmā'*, der Anerkennung des angeblichen *quod semper, quod omnes, quod ubique*. Das *Iǧmā'* hat, wie uns GOLDZHEER darlegt, die Grundsätze festgestellt, welche auf dem Gebiet der Tradition zur practischen Durchführung kommen sollten; das *Iǧmā'* hat dem Heiligendienst Geltung verschafft. Der Widerspruch des letzteren gegen Korän und anerkannte Prophetenworte muss durch Auslegekünste beseitigt werden. Es ist das Verdienst von СХОВЪСЪ HУГБОУЪ, zuerst nachdrücklich auf diesen Consensus der unfehlbaren Kirche als einzig entscheidende Macht für Glauben und Leben des Muslims hingewiesen, den „katholischen Instinct“ des Islām's betont zu haben, durch den die partiellen Meinungsverschiedenheiten immer wieder ausgeglichen sind.

Auch diesem Bande sind wieder lehrreiche Anmerkungen und Excurse angehängt. Ich mache z. B. auf die kleine Abhandlung ‚Hadith und Neues Testament‘ aufmerksam.

Dass ich bei dem überaus reichen Inhalt des Buchs nicht grade in jeder Einzelheit mit dem Verf. übereinstimme, versteht sich von selbst. Auch könnte ich einige kleine sprachliche Verbesserungen angeben. Der deutsche Stil GOLDZIMMER'S ist nicht immer tadellos. Aber das Werk ist unbedingt eins der hervorragendsten, das seit längerer Zeit auf dem Gebiete der historischen Religionsforschungen erschienen ist.

Dass man dem Manne, der diese und so manche andre bedeutende Leistung aufzuweisen hat, in seinem engeren Vaterlande nicht eine solche Stellung giebt, wie er sie verdient, mag sich aus dessen Culturverhältnissen erklären. Aber kaum begreiflich ist es, dass man vor Kurzem die Gelegenheit veräumt hat, ihn auf einen der erledigten academischen Lehrstühle in Deutschland zu berufen.

STRASSBURG i. E.

TH. NÖLDEKE.

J. JOLLY, *Sacred Books of the East*, vol. XXXIII: The Minor Lawbooks, translated by —, Pt. I. Nārada. Bṛihaspati, Oxford 1889 [pp. xxiv, 391].

Since the discovery of a large piece of Asahāya's commentary on Nārada's Institutes and of the Nepalese MSS. of the text a new translation of this important lawbook had become a great desideratum. Professor JOLLY has furnished it in the volume under review, and has done his task in a manner which entitles him to the gratitude of all students of Hindu law. In accordance with his edition of the text in the *Bibliotheca Indica*, he follows in the first four chapters and a half the text of Asahāya, adding in the notes renderings of the greater part of the glosses. In the remaining thirteen chapters he renders the shorter version, preserved in the Indian and Nepalese MSS. Extracts from the best Digests and Commentaries on other

lawbooks are used to illustrate the more difficult verses of this portion, and parallel passages from other Smritis are copiously quoted. The verses, quoted in the Digests, are throughout marked by asterisks. An Appendix, pp. 223—267, contains the chapter on Theft, which occurs in the Nepalese MSS. alone, and the quotations from Nārada not found in the MSS., but occurring in the Digests. The concise Introduction gives a view of the present state of the literary questions connected with the work. The edition thus contains not more than what is wanted. For, in the case of Nārada, even the quotations in the Digests, not found in the MSS., deserve to be collected, because the greater portion of the text is not protected by ancient commentaries. Nor does the translation omit anything that is important for the student of Hindu law. The only improvement, which might be suggested, is an addition of references to the published Digests in the notes to the verses which are marked by asterisks. In the first chapters these have been frequently omitted. They would have been convenient for the sake of comparison.

Compared with the earlier translations, Professor JOLLY's new version shows great progress. There are only a few cases in which, it seems to me, either Mr. COLLMER's renderings might have been adhered to with advantage, or altogether different ones are desirable. Thus in the second verse of the chapter on Partnership III, 2 (p. 124), Professor JOLLY's translation of *tenottishtheyur anśatah* by 'Therefore let each contribute his proper share', is even less close than Mr. COLLMER's (Digest II, 3, 3) 'therefore each should contribute his share to the common exertion'. With Chandesvara (*Vivādaratnakara* p. 111) I take the phrase to mean that each partner is to exert himself (i. e. to do a share of the necessary work) in proportion to his share (i. e. to the share of the capital contributed by him). In the same verse, both Mr. COLLMER and Professor JOLLY have left out the word *upāyena*. It might easily have been included by translating, 'Where several partners are jointly carrying on business for the purpose of gain by (some) means (or other)'. Again in the fourth verse of the fifth chapter (p. 131) Mr. COLLMER's translation of

*gr̥itti* by 'subsistence' is better than Professor JOLLY's 'income'. For, students, apprentices and slaves, who are here spoken of together with hired servants and officials, do not receive any 'income', but merely food, or food and clothing. In verse 6 of the same chapter *spasparāna* in the compound *guhyaṅgopasparāna* ought to be rendered by 'touching', not by 'shampooing'. The author probably refers to washing and removing the hair. In the next verse the translation of *icchhataḥ svāmināś chāḅgair upasthānam* by 'rubbing the master's limbs when desired' is not quite accurate. I would render the phrase in accordance with Mitramiśra's explanation (*Viramītrodaya* fol. 124a, l. 7) 'doing bodily service to the master when desired'.

With respect to the Introduction I can only say that I do not know of anything that requires to be added or to be altered, with the exception of the statement that Bāṇa's *Kādambarī* is a work of the sixth century (p. xviii). It ought, of course, to be 'of the seventh century'.

Through the translation of the fragments of the *Bṛihaspati Smṛiti* (pp. 277—290) we obtain a first instalment of the results of Professor JOLLY's important researches on a new field. The collection of the copious quotations from the lost lawbooks has been, too long, neglected; Professor JOLLY has rendered us a very great service by undertaking this tedious and laborious task, which is indispensable for the reconstruction of the history of the Hindu law. He has also done well to begin with *Bṛihaspati*. For, as he has shown in his *Tagore Lectures* and again, at greater length, in this volume *Bṛihaspati's Smṛiti* possesses a very great value for the history of the *Mānava Dharmaśāstra*. I can only add the request that he will confer a further obligation on the law-students by publishing a Sanskrit edition of the fragments with a full *varietas lectionis*. It is to be hoped that either the Asiatic Society of Bengal or the German Oriental Society will find room for such a publication in their series of Sanskrit texts.

February 10, 1891.

G. BÜHLER.

Mechithar Gŏs. *Rechtsbuch der Armenier*, herausgegeben von dem Archimandriten Dr. WAHAN BASTAMEAN, Wŏrŏsspat (Edzmintsin) 1880. 8°. 180, 442 und 12 S. Սխիզարայ Պաշի գաւառաւանդեցիք Հարց. իրաւ. քրեական հեաւոյան թիւնք հանդէքն ծանօթութիւնք Պաշան ծ. վարդապետի Բաւաւանդայ մարտիկ արքայ Էջմիածնի եւ վանահոր ա Պաշխանիայ հանուց. Ի Պաշարչայան Ի սարքանի արքայ կաթագիկ Էջմիածնի ՌՅՈՒ:

Im Jahre 1862 erschien im XI. Bande der Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der k. Akademie der Wissenschaften in Wien eine Abhandlung von Dr. FERDINAND BISCHOFF, Professor an der Lemberger Universität, unter dem Titel *Das alte Recht der Armenier in Lemberg*. Die Abhandlung kam auch als Separat-Abdruck im Umfange von 50 Seiten heraus. Prof. BISCHOFF bemerkt in der Einleitung zu seiner Publication, dass lange bevor Lemberg eine Stadtgemeinde nach deutschem Rechte geworden, daselbst auch Armenier ansässig gewesen sein mögen, welche eine besondere Gemeinde mit ihren eigenen Obrigkeiten bildeten und nach ihren hergebrachten Rechten lebten, die ihnen von den polnischen Königen bestätigt worden waren. „In ihrem Emporstreben — so bemerkt der Herausgeber — geriethen sie häufig in Widerspruch mit der herrschenden deutschen Stadtgemeinde, namentlich über die Gerichtsbarkeit, über welche ein zweihundert Jahre lang sich hinziehender, äusserst lebhafter und hartnäckiger Streit geführt wurde. Während die Armenier, auf das Herkommen sich berufend, keine andere Gerichtsbarkeit als die ihres eigenen Vogtes und ihrer Senioren anerkennen wollten, behauptete die Stadtgemeinde, auf Urkunden gestützt, die Armenier unterständen dem Stadtvogt.“ — Nachdem in den Jahren 1469, 1476, 1510 von Seite des polnischen Königs entschieden worden war, dass die Armenier in der Hauptsache dem Stadtvogt unterstehen, aber in einzelnen Fällen vom Stadtvogt mit Hinzuziehung der armenischen Senioren nach dem armenischen Rechte gerichtet werden sollen, befahl im Jahre 1518 gelegentlich eines Streites in Betreff der Gerichtscompetenz König Sigismund I. den Armeniern, sie sollten ihr Recht aus dem Armenischen ins Ruthenische oder Lateinische übersetzen lassen und ihm beim nächsten General-Convent vorlegen. Dies geschah im Jahre 1519,

wo das Recht vom König bestätigt und mit einigen Zusätzen und Erweiterungen versehen wurde. Dasselbe besteht aus zehn nicht durch Zahlen bezeichneten und aus 124 gezählten, zumeist auch mit Inhalts-Überschriften versehenen Capiteln. Die meisten betreffen das Privat- und Strafrecht, andere das gerichtliche Verfahren und die Polizei. Prof. Bischoff meint, das ihm vorliegende Rechts-Denkmal habe seine Fassung vermuthlich erst erhalten, nachdem die Armenier in Polen sesshaft geworden waren, dann bemerkt er weiter: „Es unterliegt keinem Zweifel, dass dieses Recht auch bei anderen als den Lemberger armenischen Gemeinden in Anwendung stand. Dafür spricht auch das Vorhandensein von Handschriften an verschiedenen Orten.“

Gegenwärtig ist die Quelle des Lemberger armenischen Rechtes gefunden und nachgewiesen. Diese Quelle ist das berühmte Rechtsbuch von Mechithar Göz.

Bekanntlich verliessen die Armenier zweimal ihr Vaterland, respective die Hauptstadt desselben, Ani, um nach Polen sich zu wenden, — das erste Mal im Jahre 1064 als Ani von Alp Arslan verheert wurde, und das zweite Mal im Jahre 1239, als die Mongolen unter Tscharmayan die Stadt vollständig zerstörten. — Mechithar begann mit der Abfassung seines Werkes im Jahre 1184 und er selbst starb im Jahre 1213. Das Rechtsbuch war daher im Jahre 1239, als der zweite Wanderungszug der Armenier die Stadt Ani verliess, in der Heimat wohl bekannt, so dass man annehmen kann, die Armenier hätten das Werk Mechithar's mit sich genommen. Und dass dieses wirklich der Fall war, wird durch einen Vergleich des Lemberger Rechtes mit dem Rechtsbuche Mechithar's vollkommen bestätigt.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Der Venetianer Mechitharist Lukas Indjidzean (Indjidzi) hatte die lateinische Uebersetzung des armenischen Rechtes vom Jahre 1518, von welcher ein Exemplar in Venedig sich befindet, gekannt, dieses armenische Recht aber für eine offizielle Gesetzsammlung aus der Zeit der Bagratiden gehalten. Zu diesem Irrthume wurde er durch die beiden am Anfange der lateinischen Uebersetzung stehenden Sätze: „Johannes Dei gratia Rex Armenie tempore felice imperii sui constituit“ und „Item Theoti Regis Armenie memoria digna (digni) et laudabilis et aliorum regum et principum Catholicorum Armenie“ verführt. Vgl. Indjidzean *Մեքիտարիի Հայրապետի*, II, 305.



Als Probe für die Uebereinstimmung des Lemberger Rechtes mit dem Rechtsbuche Mechithar's will ich einige Abschnitte mittheilen:

Bischoff = Capitulum secundum = Mechithar 7.

Humanum genus deus liberum creavit et fecit. Verum quia necessarii sunt dominis suis servi ad serviendum propter terram et aquam, simile hoc jus est: quando aliquis colonus seu Kmetho domino suo nichil movendo (?) a domino suo ubi vult transire, potest; si vero aliquis dominorum istud tolerare nollit, scilicet libere emitte eundem subditum suum, volens eundem retinere in sua jurisdictione, tunc pueri post mortem patris, si tales pueri in dominio hujusmodi domini non fuerint procreati, habent libertatem eundi et se transferendi sub alios dominos ubi voluerint.

Այսպէս յԵրայէն եղև ժողովոյնս բնութիւն, ոչ ծառայել տէրանց ժողովոս պիտոյնց եղև Տօրոյ եւ Զրոյ: Այս ցարս պատշաճ կարճեմ գաւառսանս — զի թողեալ զտէրածինս ազատ է աբ եւ կամեցի կոյ: Այս թէ աբս՝ ոչ ներէ որ ի տէրանցն եւ բնապատէ զգնացեալսն անդրէն գաւառս, զկի մահաւն հօրն ազատ էն որդիք ծնեալք ալորս եւ ոչ անդ:

Bischoff. Capitulum quintum de pueris unum (uno) alterum in aqua submergentis (submergente) = Mechithar 7.

Pueri natantes in aqua (si) unus alterum submerserit, ex tunc iudices debeat talem casum submersionis bene et perfecte rescire, si submersio talis facta est ex loco (joco) aut ira, aut ex malo corde, studioso intentionis, aut si ille submersus se ipsum ex casu submerserit in profundo aque, et illi connatantes ipsi submerso auxiliari non poterant, tunc iudices rescitis ad planum predictis casibus, si ille se solum ex casu submersit et ejus connatantes illi subsidiari non poterant, tunc pro tali submerso solutio non impendatur, si vero ex alia causa predicta submersus fuerit, tunc solutio capitis impendi debet juxta computationem annorum illius submersi, sicut pro capite occisi.

Ի Զորս լոյսալով մանկանք զմեկմեկա հեղձացանիցն, տեսնելով քննեցեն — էթէ պարզամտաբար ի խաբ եւ էթէ ցտայցեալ քննու, կամ իւրովի գիտեալ ի խորս եւ անկար ի բերել որաորս ուղոյ: Այդպիսի քննեալ համեմատիցի ընդ ազանութեան ամբն է: այնպէս զմեկն տացի իրաւորք:

Bischoff: Capitulum sexagesimum octavum de eo qui in vineam aliqujus intraverit = Mechithar 58.

Si aliquis alicui in vineam intraverit absque domini vinee voluntate, potest uvas vini comedere quantum placet, sed nichil de vinea illa exportare debet, quia justo jure prohibetur, quod vinee absque consensu proprietariorum suorum destrui per neminem debent, de qua vinea nemo in saccos nec in aliqua alia depositoria aliquid asportare debet, si vero aliquis de vinea aliquid receperit et per hospitem vinee in tali facto inventus fuerit, in quocumque damnificavit dominum vinee id ei solvere debet.

1. Էթէ. մասնիցն յայդի բնիքի լա, կերիցն խաղաղ մինչև յայդնայ անձին լա, բայց բաժան մի անմիցն :

2. Դախ գնէ եւ իրաւան ախմայ պարմութեանն ճամբիս օրինաբար թիւն պրկեղարձայ, զի մի սողակացին, զի նոցան կամբ իցէ բնդ աստընն եւ բաժան, իսկ ըստ կերպին սաղանք լիցի :

Bischoff. Capitulum octuagesimum septimum de locatione nove ville in cruda radice = Mechithar 59.

Si aliquis novam villam in cruda radice locaverit istud non potest facere absque consensu Regie Majestatis, et dum talis nova villa possessionata fuerit colonis imprimis debent ostendere locum et fundum pro ecclesia edificanda et demum cuilibet domicilio et aree debent exdividere agros, prata et alia utensibilia domestica, ut quilibet sciret super quo residet, si vero desertam villam aliquis voluerit possessionare debet ibi locare colonos eo jure et consuetudine, in qua predicta villa a principio erat locata.

3. Զորժամ գաւաղինն շինիցի գիւղ, չէ հաստատուն բաժանումն հայրնն եւ ջրին եւ պլլոց պարպիւեաց մինչ բաւական բնակիչք ժողովիցին եւ ապա բաժանումն հաստատիցի : Եւս ի՞նչ աւերակ շինիցի եւ շիցէ բազմամանակեայ, մինչ զի գիւղի իւրաքանչիւր գաւճանն անդաստանայ եւ զպլլոց իւրաքանչիւր բաւ սաճմանի նախնեացն կալցին : Իսկ ի՞նչ բազմամանակեայ իցէ եւ անգիւղի, եւ աւբաթեան փոխիւսնն եղեայ, եւ որպէս պատշէն բաժանումն հաստատարադասութեամբ, նախ եկեղեցւոյն եւ ապա պլլոցն, մասն աւերի տարով որ զլիւսարն իցէ զեղջն վասն հոգւոյն զոլլոք :

Der Verfasser des Rechtsbuches, Mechithar, mit dem Beinamen Göz (դօշ) ‚der Dünnbart‘ wird in den Geschichtswerken von Wardan Bardarberdetschi und Kirakos öfter erwähnt. Derselbe war in Gandzak (dem heutigen Elisawetopol) geboren. Das Jahr seiner Geburt ist nicht bekannt, dagegen kennt man das Jahr seines Todes, nämlich 1213. Da nun angegeben wird, er habe ein hohes Alter erreicht, sei also als Greis von etwa 70 bis 80 Jahren gestorben, so können wir eines der Jahre zwischen 1130 und 1140 als Jahr seiner Geburt annehmen. Wie die meisten Jünglinge aus besserer Familie genoss auch Mechithar eine geistliche Erziehung und widmete sich dem geistlichen Stande. Nachdem er die berühmtesten Lehrer seiner Zeit gehört hatte, erhielt er den Grad eines Wardapet. Rasch verbreitete sich der Ruf seiner Gelehrsamkeit und seines frommen Lebenswandels und von allen Seiten strömten ihm Schüler zu, um sein Wort zu hören und seinen Lebenswandel sich zum Vorbild zu nehmen. Wie sein Landsmann Kirakos bemerkt, wirkte er der Bedeutung seines Namens gemäß *լուսիկ ըստ անունի իւրոյ միակնաբէր զամենեւեմ*. Von seinen Schülern war unstreitig der berühmteste Johannes Tawušetshi, bekannt unter dem Namen Wanakan, der Verfasser eines leider verloren gegangenen Geschichtswerkes über die Begebenheiten seiner Zeit.

Mechithar war auch praktisch im Dienste der Kirche thätig, indem er mehrere Kirchen erbaute, wobei er von seinen Gönnern, den Fürsten Iwanē, Zaqarē, Qurth und Wachthang unterstützt wurde. Nach einem frommen, an Erfolgen reichen Leben starb Mechithar im Jahre 1213 und wurde am Eingange der Kloster-Kirche von Neu-Getik begraben. Von seiner wunderthätigen Grabstätte bemerkt Kirakos: *և. միշտէ յայտար զերկզման եօրս օգնէ իւրապանէրոյ, որք հաւատով ապաւինին յայգծս նորա, և. զհոյ անգղոյն հանապազ ամենն ի պէտս հիւանդոց մարդոց և. անամոյց, զի Ըստուած զիտարաւորէս իւր փառաւորէ կենդանութեամբ և. մահաւոր*.

Mechithar hat nebst seinem Hauptwerke, dem Rechtsbuche (*դատաստանագիրք*) nachfolgende sechs Werke hinterlassen: 1. *Եօսեփ*, die bekannten Fabeln (in Venedig 1790 und 1842 gedruckt); 2. *Եղթք*,

3. Մեկնութիւն խորհրդութեան Լշիմիայի, 4. Կանոնք վառն ապառա-  
նիկաց խորհրդի եւ արեւան Տեառն, 5. Հայաստանութիւն ուղղափառութեան  
Հասանց ընդդէմ՝ ամենայն Հերձաւածազաց, 6. Որք 'ի վերայ բնութեան 'ի  
զիմաց Եղանայ առ որդիս նորա եւ 'ի զիմաց Լշայի առ դասերս նորա.

Von dem Rechtsbuche Meechithar's sind mehrere Handschriften bekannt. Sieben finden sich in Edźmiatsin,<sup>1</sup> zwölf in Venedig, vier in Paris und eine in Wien bei den PP. Mechitharisten. Als die beste Handschrift, welche er auch seiner Ausgabe zu Grunde legte, sieht BASTAMEAN die Edźmiatsiner Handschrift Nr. 492 an, geschrieben auf altem Baumwollpapier im Jahre 744 = 1295, von welcher leider einige Blätter fehlen. In Venedig (im Kloster der PP. Mechitharisten) findet sich eine Pergamenthandschrift, die von den Mechitharisten für die Originalhandschrift des Verfassers ausgegeben wird, was BASTAMEAN bezweifelt. Die Wiener Handschrift ist auf Pergament geschrieben und kann als ziemlich alt angesehen werden.

Der Herausgeber des Rechtsbuches, der Archimandrit Dr. WAHAN BASTAMEAN, mit dem persönlich bekannt zu werden ich das Glück hatte, hat sich durch diese Publication ein grosses Verdienst um die armenische Philologie erworben; mit der 180 Seiten starken, in neu-armenischer Sprache geschriebenen Einleitung, welche den Gegenstand in gründlicher und erschöpfender Weise behandelt, hat er sich ein unvergängliches Denkmal gesetzt.

<sup>1</sup> BASTAMEAN bezeichnet fünf Handschriften mit den Nummern 479, 488, 489, 490, 492. Diese scheinen den fünf Exemplaren zu entsprechen, welche in Մայր յույսի Հեռագիր մատենից դրոշմարանի սրբոյ ակնարկի Լշիմանի. Tiflis 1863. 4<sup>o</sup>. auf S. 29 ff. verzeichnet sind. Diese fünf Exemplare tragen aber die Nummern 478, 479, 480, 481, 482. Ich vermag leider Nr. 492 bei BASTAMEAN mit keinem der fünf Exemplare des Մայր յույսի zu identifiziren. Zwei Exemplare sind später, nach dem Jahre 1863, aus dem Nachlasse der Bischöfe Karapet Achaltschatschi (Կարապետ Բաղայրաբաղի) und Sargis Džalaleantsch (Սարգիս Տալալեանց) in die Bibliothek gekommen (vgl. die Vorrede von BASTAMEAN, S. 113). Ueberhaupt scheinen die im Մայր յույսի verzeichneten Handschriften oberflächlich und ungenau beschrieben zu sein und wäre eine eingehende Bearbeitung derselben sehr nothwendig.

## Kleine Mittheilungen.

*New Excavations in Mathurā.* — Sooner than I expected, when I wrote my article on the Jaina question for the last number of this Journal, have I to recur to the excavations in the Kaṅkāli Tila. Dr. A. FERNAN resumed his work on November 15, 1890, and on December 27 he was able to forward to me rubbings of nineteen new inscriptions, ranging apparently from the year 4 of the Indo-Scythic era to the year 1080 after Vikrama, some of which possess a very unusual interest.

The most important document is one, found on the left portion of the base of a large standing Jina, of which the right half is as yet missing. I read it, as follows:

1 Saṃ 70 (+) 8<sup>1</sup> rva[va] 4 dī 20 etasyaṃ pureśyaṃ Koṣiye  
[Kottiyē?]<sup>2</sup> gaṇe Vairāyā śākhāyā

2 ko Arya-Vyidhahasti arahato Nan[d]j[ā]cartasa<sup>3</sup> pratimaṃ  
nirvartayati |

3 sya bhāryyāye śrāvikāye [Divāye] dān[a]ṃ pratimā Voddhe (?)  
thūpa devanirmite pra

Each line seems to be complete, and it follows that the pieces wanting between L. 1 and L. 2, at the beginning and at the end of L. 3,

<sup>1</sup> The first sign is exactly like the second sign in column 3 of Dr. Buevinski's table, *Indus Antiquary*, vol. vi, p. 45.

<sup>2</sup> The second sign looks like *ti*, but may be a cursive form of *tti*.

<sup>3</sup> The initial *va* is abnormal, in the second sign the *d* is very faint and small. The left half of the third sign has been destroyed.

must have stood on the right half of the base. This side, too, must have had three lines, and it is not difficult to restore some portions of them conjecturally according to the analogy of other inscriptions. The first line of the right side began without doubt with the words *Thāṇiya kule* and ended with the letters *vācha*, which latter are required on account of the syllable *ko* with which line 2 begins. In between probably stood *Śirikiye*, or, *Śrī Gṛīhe sambhoge* and the name of Vṛiddhahasti's teacher, followed by *śiṣya*. For, without such further specifications the line would be too short in proportion to the lines of the left side, which contain each from 24 to 27 letters. The second line of the right side, of course, contained a more detailed description of the *donatrix*, as the daughter of N. N., the daughter-in-law of N. N., and perhaps the mother of N. N., as well as her husband's name. The third line certainly began with the syllables *tisṭhāpitā* or with a Prakrit equivalent thereof.

With these explanations and restorations the translation will be:

'In the year 78, in the fourth (*month of the*) rainy season, on the twentieth day — on that (*date specified as*) above, the preacher Arya-Vṛiddhahasti (*Ārya-Vṛiddhahastin*), [*the pupil of . . .*] in the Koliya [*Koṭṭiya*] Gaṇa, in the Vairā (*Vajrā*) Sākhā [*in the Thāṇiya Kula*] orders to be made a statue of the Arhat Nandīāvarta. The statue, a gift of the female lay-disciple Dīnā (*Dattā*), the wife of . . . . . has been set up at the Voddha (?) Stūpa, built by the gods.'

The first point of interest which the inscription offers, is the name of the Arhat. If my reading is correct, it would seem that the statue represents the Tirthaṅkara Ara. For, there is no Tirthaṅkara Nandīāvarta, but the symbol, called Nandīāvarta, is the mark of Ara. It is quite possible that in the mixed dialect *Nandīācarta* represents the Sanskrit *Nāndyācarta* and that *arahato Nandīācartasa* must be translated by 'of the Arhat, whose (*mark is*) the Nandīāvarta'. We have thus a further proof, (see, *ante*, vol. iv, p. 328) that the distinctive marks of the Tirthaṅkaras were settled in early times, and a further contribution to the list of the prophets, whose images adorned the two old temples.

Secondly, the use of the verb *nirvartayati* 'causes to be made or completed', instead of the usual *nirvartanā*, fully clears up the meaning of the latter word. There is no longer the slightest doubt that it means literally 'in consequence of the order (or exhortation) to make'.

Still more important is the information, conveyed by L. 3, that the statue was set up at i. e. probably within the precincts of, a Stūpa, built by the gods. The sculptures, discovered by Dr. BHAGVĀNLĀL and by Dr. FCHM, left no doubt that the Jainas worshipped Stūpas, which fact is also mentioned in the extracts from the Rājapa-sepañña Sūtra translated by Professor LEUMANN, Actes du 5<sup>ème</sup> Congrès int. d. Or. Pt. III, sect. 2, p. 143. Yet, the assertion that there was a Jaina Stūpa at Mathurā teaches us something new that hereafter will prove very important. For, it must be kept in mind that Dr. FCHM has found a Stūpa in the immediate vicinity of the two Jaina temples. He believed it to be Buddhistic, because he discovered close to it a seal with a Buddhist inscription. I have adopted his conjecture, *ante* vol. IV, p. 314. But the point becomes now doubtful. It can be decided only when the Stūpa has been opened, and its surroundings have been completely explored. Even more valuable is the statement that the Stūpa was *devanirmita*, 'built by the gods' i. e. so ancient that at the time, when the inscription was incised, its origin had been forgotten. On the evidence of the characters the date of the inscription has to be referred undoubtedly to the Indo-Scythic era,<sup>1</sup> and is equivalent to A. D. 156/7. The Stūpa must, therefore, have been built several centuries before the beginning of the Christian era, as the name of its builder would certainly have been known, if it had been erected during the period when the Jainas of Mathurā carefully kept record of their donations. This period began with the first century B. C., to which Dr. BHAGVĀNLĀL's inscription undoubtedly belongs. Our inscription furnishes therefore a strong argument for the assumption that one Jaina monument at

<sup>1</sup> The characters of this inscription are exactly like those of the documents with Kanishka's, Huvishka's and Vāsudeva's names. The *sa* of *lakkhāpā* is even more archaic. Its central stroke is vertical, not horizontal.

Mathurā is as old as the oldest known Buddhist Stūpas. With respect to its name which is contained in the word, immediately preceding *thūpe*, I am not prepared to give any decided opinion. The first syllable is perfectly plain on the three impressions at my disposal, but the lower part of the second is not distinct.

Another, unfortunately badly preserved, inscription gives the name of the *mahārāja decaputra Huksha*. *Huksha* probably stands for *Huvishka* or *Huviksha*, as an inscription of Dr. Fömmen's batch of January 1890 reads. The form is interesting, because it shows that the form *Hushka*, which the Rājatarahgiṇi gives and which survives in the name of the Kāśmīrian town *Ushkar* (*Hushkapura*) is genuine and ancient.

A third inscription is dated *paramahattāraka-māhārājādhirāja* (sic)-*śrī-Kumāraguptasya vijayarājye* [100] [10] 2 (32) *kā . . . tamā . . .* 20, and furnishes the last missing Śākha-name of the Kottiya Gāga, Vidyādhari, in its Sanskrit form. The date probably corresponds to A. D. 430/1 or 431/2 and falls well within the known limits of Kumāragupta's reign. The mutilated passage regarding the month was probably *Kārttika-hemachāmasā* [see *divase vīse*] 20. It is interesting to note that even this late document shows a few Prakrit forms mixed with otherwise very good Sanskrit, and it is significant that it is the first, found in Mathurā, which shows the title *āchārya*. The monk, by whose advice a statue was dedicated, bore the name *Datilāchārya* (read: *\*chāryya*). The discovery of an inscription with a certain Gupta date will force us to exercise great caution with the dates of inscriptions which give no names of kings. They can be assigned to the Indo-Scythic period only if the characters are decidedly archaic.

This circumstance makes me unwilling to speak with full confidence regarding a very interesting fragment of the new collection which is dated *va[rsha]* 18, *va* 2, *dī* 10 and records the dedication of a statue of divine *Ariṣṭanemi*, the 22<sup>nd</sup> Tīrthahkara. For the letters look somewhat more modern than those of the documents, which undoubtedly belong to the Indo-Scythic period.

Some of the other pieces permit us to make small corrections in the readings of the inscriptions, discussed formerly. Thus it appears that, in No. 11 of the series in the forthcoming number of the *Epigraphia Indica*, the epithet of the nun Balavarmā is not *Mahanandīya saḥachariya* but *saḥachariya*. The latter word, which corresponds to Sanskrit *śrāddhachari*, occurs with perfect distinctness in one of the new inscriptions. As the blurred sign in No. 11 may also be read *gha*, and as further the hybrid form *śraddhacharo* occurs in No. 21 of the same series, the necessity of the change is not doubtful. An other one of the new inscriptions affects a reading in Sir A. CUNNINGHAM'S No. 6, (*Arch. Surv. Rep.*, vol. xx, plate v). The monk's name is *Grahābalo ātapiko* instead of *ātapiko Grahābaryasa*. Finally, there are fragments of five lines of a longer metrical Prasaṣti, which show beautifully cut characters of the Gupta period, and there is a small complete Prasaṣti in Devanāgarī characters which contains one Āryā verse and one Anuṣṭubh, and is dated *saṁvatsarai* (sic) 1080, i. e. Vikramasaṁvat 1080. This last discovery proves, like the two images with the dates Saṁvat 1036 and 1134,<sup>1</sup> that these ancient temples were used by the Jainas during the greater part of the eleventh century.

The above remarks warrant the assertion that the results of Dr. FOMMER'S work during the season of 1890/91 are in no way inferior to those of previous years, and that his discoveries further confirm the correctness of the Jaina tradition.

January 25, 1891.

G. BÜHLER.

*Pahlavi*: 𐭥𐭭𐭮𐭥. — Das 𐭥𐭭𐭮𐭥 war nach dem *Glossary and Index of the Pahlavi texts*, p. 176: „the treasury where a copy of the Avesta and Zand (the Parsi scriptures) was deposited“. HAUG bestimmt es im *Zand-Pahlavi Glossary*, p. xxxvi näher als „the name of the fort of Pasargadae, where Cyrus was buried, whose tomb was

<sup>1</sup> See, ante vol. iv, p. 331.

watched by Magian priests'. Dies sind Muthmassungen, die sich weder sachlich noch auch sprachlich rechtfertigen lassen.

Nach meinem Dafürhalten kommt 𐭮𐭥𐭥 von 𐭮𐭥𐭥, worunter jenes priesterliche Kleidungsstück verstanden wird, welches die heutigen Parsen سدره nennen. Es ist dies eine Art Hemd und bedeutet ursprünglich ‚Nachtkleid‘. Dieses Wort ist auch ins Armenische übergegangen, wo 𐭮𐭥𐭥 sowohl ein Hemd als auch die Alba, ja auch die Dalmatica des Priesters bedeutet.

Darnach war 𐭮𐭥𐭥 nichts anderes als ein Raum, wo die heiligen Gewänder (𐭮𐭥𐭥) aufbewahrt wurden. Wenn also berichtet wird, dass die heiligen Bücher im Šapikan niedergelegt wurden, so ist darunter gewiss nichts anderes als das heilige Gewandhaus im Haupt-Feuertempel zu verstehen.

Pahlavi: 𐭮𐭥𐭥. — Dieses Wort wird von SRIKANT *ajukaitann* gelesen. Es bedeutet in der Regel ‚verunreinigen‘. SRIKANT bemerkt (*Tradit. Literatur der Parsen*, S. 364) unter 𐭮𐭥𐭥 (*ajukis*) ‚Unreinheit‘ dieses Wort entspreche dem altbaktrischen *oxyi*; der Ursprung sei aber nicht klar. Ich lese das Wort anders, nämlich *aiwakinitann* und leite es von 𐭮𐭥𐭥 (*aiwak*) ‚eins‘ ab. Die ursprüngliche Bedeutung desselben ist ‚in Eins zusammenbringen, vereinigen, mischen‘, woraus sich dann die Bedeutung ‚verunreinigen‘ entwickelt. Dass meine Auffassung richtig ist, wird durch Pazand 𐭮𐭥𐭥 vollkommen bestätigt.

Pahlavi: 𐭮𐭥. — Diese Conjunction, die auch aus den sasanidischen Inschriften sich belegen lässt, wird gewöhnlich auf das aramäische 𐤍, 𐤎 zurückgeführt (WEST-HACO, *Glossary and Index of the Pahlavi texts*, p. 8; HARLEZ, *Manuel de Pehlvi*, p. 176). Diese Erklärung scheint mit Hinblick auf das armen. 𐭮𐭥𐭥 ‚dann, darauf‘ nicht richtig zu sein. Ich erkläre armen. 𐭮𐭥𐭥 = Pahl. 𐭮𐭥 und avest. *apām* ‚nachher‘.

Neupersisch: 𐭮𐭥𐭥 und 𐭮𐭥𐭥. — 𐭮𐭥𐭥 (*hamē*) lautet im Pahlavi 𐭮𐭥𐭥, im Parsi 𐭮𐭥𐭥. Es wird in der Regel auf avestisches *hamatā* zurückgeführt. Aus *hamatā* würde aber im Neupersischen nothwendigerweise 𐭮𐭥𐭥, nicht aber 𐭮𐭥𐭥 werden. Nach meiner Ansicht lässt

sich **عی** nur aus altpersischem *hamāij* = *hamā-it* erklären. Mit **عی** hängt wohl **هیشه** zusammen.

Dem neupersischen **به** entspricht im Parsi sowohl **ب** als auch **پ**. Diese beiden Formen verhalten sich zu einander wie \***۱** und **پ** = neupers. **ب**. Bekanntlich geht sowohl \***۱** als auch **پ** auf altpers. *naij* = *na-it* zurück. \***۱** ist eine Verkürzung von *naij*, während in **پ** der Diphthong *ai* zu *e* zusammengezogen ist. Darnach können **ب**, **پ** nur altpersischem *baij* = *ba-it* entsprechen. Altpers. *bā* ist mit dem avest. *bā*, *bāt* und dem altind. *baḥ* „fürwahr“ identisch.

*Neupersisch*: **خدای** — In der Regel wird das neupersische Wort **خدای**, „Herr“ (vgl. **کدخدا**, „Hausherr“, Pahlawi: **𐭥𐭥𐭥𐭥**) aus dem avest. *qadāta-* (*hwadāta-*) „sein eigenes Gesetz habend“ erklärt. Diese Erklärung ist falsch, da, wenn das avest. *qadāta-* zu Grunde liege, dies Wort im Pahlawi **𐭥𐭥𐭥𐭥** und im Neupersischen nur **خیار**, **خیار** lauten könnte. Auch die Erklärung aus avest. *qadāwat-* = altind. *svadhāwat-*, „mit eigener Machtvollkommenheit begabt“, welche J. DARMESTETER (*Études Iraniques* 1, 70) vorschlägt, passt nicht, da aus *qadāwat-* im Neupersischen **خیاو**, **خیاو** entstehen müsste. Nach meiner Ansicht lässt sich Pahlawi **𐭥𐭥𐭥𐭥**, neupers. **خدای** nur aus avest. *qato ajā* „nach eigenem Willen sich bewegend“ erklären. — Man muss dabei an die persische Anschauung denken, nach welcher es nur einen Freien gab, nämlich den Gross-König, während alle anderen seine Knechte (**بندگان**) waren. Der Königssohn Kyros war ja selbst nur ein Knecht seines älteren Bruders und in der Inschrift von Behistān nennt Dareios seine höchsten Beamten *bandaka*, neupers. **بند**.

*Neupersisch*: **مویدن**, **مویه** — Diese Worte verbindet J. DARMESTETER (*Études Iraniques* II, 169) mit dem avest. *amajawa*, welchem er die Bedeutung „lamentation“ vindicirt. Dem neupers. **مویه** (*mōjah*) entspricht im Pahlawi **𐭥𐭥**, welches *hauu* als „perhaps tearing the hair“ (**𐭥𐭥**) erklärt. — Wäre **مویه** wirklich avest. *amajawa*, dann müsste die Pahlawi-Form nothwendiger Weise **𐭥𐭥** lauten. Ich identificire neupers. **مویه** mit dem armen. *moj*, „Bettelei“ (eigentl. „Vorjammern“), *moj-puḡḡ* „bettelnd“ und führe es auf eine Grundform altpers. *mauda-* zurück.

Dass die Wurzel, welche hier zu Grunde liegt, mit einem Dental schloss, beweist die Form مُسْت, 'Klage' (davon مُسْتَمِنْد), Pahlawi: 𐭮𐭥𐭥, welche ein altiranisches *musti-* für *mud-ti-* voraussetzt.

*Neupersisch:* اگر. — Diese Partikel tritt uns zum ersten Male im Parsi entgegen; im Pahlawi steht dafür 𐭮𐭥, welches das altpers. *jadij* = altind. *jadi* reflectirt. Dagegen erscheint im Pahlawi 𐭮𐭥𐭥 = neupers. هرگز. Daraus erschliesst J. DARMESTETER (*Études Iraniques*, I, 245) eine Form *ha-karam* 'ein Mal' (vgl. *čija-karam* Naqš-i-Rustam A, 39). Darnach gehört اگر 'ein Mal' = *ha-karam* zu 𐭮𐭥𐭥𐭥, 'zweites Mal' = neupers. دیگر = *duwitiya-karam* und 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥, 'drittes Mal' = سدیگر = *ritiya-karam*. Die Entwicklung der Bedeutung 'wenn' aus 'ein Mal' ging von Redensarten aus wie altpers. *jadi-padij*, griech. εἰ-τις, εἰ-πоти. Man sagte 'wenn einmal' und fasste nach und nach den die Partikel begleitenden Ausdruck im Sinne der Partikel selbst, ähnlich wie im Französischen aus *ne . . . pas* = lat. *ne passum* die Bedeutung des *pas* und im Arabischen aus لا ابدًا, 'niemals' die Bedeutung des ابدًا als Negation sich entwickelt hat.

*Neupersisch:* درست. — Man las früher Behistān IV, 39 *durust*, wo man nun richtiger *duruwā* liest. SEMAKI stellt zu beiden neupers. درست, was, wie mir scheint, nicht richtig ist. درست ist nämlich nichts anderes als das altbaktrische *derəšta-* von *darəz-* und reflectirt vollständig das indische *dr̥gha-*. Das *s* der neupersischen Form statt des zu erwartenden *z* ist wie in دوست, راست u. s. w. zu erklären.

*Neupersisch:* شاگرد. — Die Pahlawi-Form des neupers. شاگرد lautet 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 (asāgart). In dieser Gestalt ist die Form ins Armenische als ասագարտ übergegangen. Das letztere beweist, dass die Pahlawi-Form 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥 für 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 steht. Was die Etymologie anlangt, so führe ich 𐭮𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 auf ein avest. *aśho-karəta-* 'geweiht' zurück. شاگرد bezeichnet also zunächst einen geistlichen Schüler. Da das avest. *aśho-karəta-* im West-Iranischen *arta-karta-* lauten müsste, woraus im Neupersischen اردگرد resultiren würde, so müssen wir شاگرد als einen der theologischen Sprache nach ostiranischem (avestischem) Muster angehörenden Terminus betrachten.

*Neupersisch:* خوب. — Neupers. خوب erklärt VULLIERS (*Lexicon pers.-lat.*, I, 743, a) aus der altindischen Wurzel *śubh* und vergleicht damit altind. *śubhra-*, avest. *suva-*. Diese Erklärung ist entschieden unrichtig, da aus ind. *ś*, avest. *s* im Neupersischen nie *خ* werden kann. Die Pahlawi-Form von خوب lautet *𐭪𐭥*. Dies führt auf das avest. *hwapah* = altind. *śvapah* 'schönes Werk' (*apah* = latein. *opus*) verrichtend, wohlthätig. An avest. *hwāpā*, an welches J. DARMESTETER (*Et. Iran.*, I, 263) zu denken scheint, darf man خوب nicht anschliessen, da die Pahlawi-neupersische Form dann *𐭪𐭥𐭥*, خواب lauten müsste.

*Neupersisch:* نماز. — Das Wort نماز, Pahlawi *𐭥𐭥* ist bisher unerklärt geblieben. Sein Zusammenhang mit dem avest. *nemah-*, Nomin. *nemo* = altind. *namas* liegt zwar auf der Hand, aber aus *nemo*, welches im Altpersischen die Form *nama* ergibt, müsste im Pahlawi *𐭥*, im Neupersischen *نم* geworden sein. Nach meiner Ansicht verdankt نماز seine Entstehung dem avest. *nemas-ēt* = altpers. *namaš-ēj*, altind. *namaš-ēt*. Es mögen *𐭥* und *𐭥𐭥* = *nama* und *namaš-ēj* längere Zeit neben einander bestanden haben, bis endlich das kurze *نم*, das bekanntlich auch 'Feuchtigkeit' bedeutet, dem vollen نماز das Feld räumte und in der Bedeutung des letateren gänzlich verschwand. — In Betreff des neupers. *ز* = Pahl. *𐭥* = altpers. *šē* vergleiche man چيز = altpers. *ēš-ēj*, نيز = Pahl. *𐭥𐭥*, altpers. *anijaš-ēj* (altind. *an-jat + ēt*). J. DARMESTETER's Erklärung dieser Formen (*Et. Ir.* II, 112 ff.) ist entschieden verfehlt, da in den von ihm postulierten altiranischen Grundformen, zu deren Aufstellung gar kein Anlass vorliegt, das schliessende *ē* im Neupersischen abfallen müsste.

*Neupersisch:* يار. — Das neupers. يار erklärt J. DARMESTETER (*Et. Ir.* I, 75) aus avest. *awo-dāta* 'secourable' = Pahl. *ajjār*. Gegen die Richtigkeit dieser Erklärung spricht schon neupers. ياور, welches ich für die ältere Form von يار halte. Ich lese daher Pahl. *𐭥𐭥𐭥* nicht *ajjār* sondern *ajjābār*. In dem Suffix *bār* liegt offenbar das altiranische *bara* 'tragend'. Demgemäss muss das vorangehende *ajjā* 'Hilfe' oder etwas Aehnliches bedeuten. Ich erkläre *ajjā* aus altiran. *aw-ja*, dem

dieselbe Bedeutung wie dem bekannten avest. *awah-* = altind. *awax-* zukommt.

*Avest. êisto (êisto) Vend. II, 10.* — An der Stelle des Vendidad, welche ich in dieser Zeitschrift I, S. 163 behandelt habe, liest bekanntlich SPIEGEL *êisto*, WESTERGAARD dagegen, dem auch JUSTI folgt, *êisto*. Das letztere, nämlich *êisto*, dürfte in dem neupers. چست stecken, welches nach VALLÉRY (*Lex. pers.-lat.* I, 573, a) „aptus, conveniens, congruus“ bedeutet. Diese Bedeutung würde an der betreffenden Stelle des Vendidad vortrefflich passen. — *Noîš dato ahmî noîš êisto mageto bereta-êa daînajâ* müsste übersetzt werden: „nicht bin ich geschaffen, nicht bin ich tânglich zur Verkündigung und Tradition des Gesetzes (Glaubens)“.

*Armenisch: ճաղի.* — Für das gotische *galga* (Stamm: *galgan-*) wird von den neueren Sprachforschern als indogermanische Grundform *ghalgha* angenommen und dabei auf das litauische *žalga* „Stange, Stecken, Stock“ verwiesen. Der aus dieser Vergleichung gewonnene Schluss ist unrichtig; er wird durch das armen. ճաղի (*džayk*) „Ruthe, Peitsche, Geißel“ widerlegt. — Die armenische Form beweist, dass die Grundform für *žalga* — ճաղի (*džayk*) nicht als *ghalgha*, sondern als *ghalga* anzusetzen ist. — Wenn der gotische Ausdruck für den Galgen mit dem armenisch-litauischen für die Stange, Gerte identisch wäre, dann müsste er nothwendiger Weise *galka* lauten.

*Armenisch: պատմի.* — Matthæos Urbajetshi պատմություն. Jerusalem 1869. S. 350: եւ յայնժամ թագաւորն Մէլքութ Տանեալ առ կանն Պետեհին զամենայն իշխանն Յաւոյ, եւ մեծաւ աղաւթոյ կամ զիս ՚ի Կաստնդինուպոլիս, եւ արար թագաւորն նմա մեծ ընդունելութիւն, եւ սուրս անշաղի դանձոց պարգեւեք նմա եւ պատմի մեծածախք արար աւարի տրաւ . . . Zu dem Worte *պատմի* bemerken die Herausgeber (Note 216 auf S. 570): զայս բառ ճիշին զոր ոչ կարացար սուղել Եւ Պիւլիբե թարգմանեկ „hui donna de splendides festins“ եւ արար նմա ինճիլս մեծածախս. Das betreffende Wort ist offenbar nichts anderes als das griechische παντοποιία. Man weiss, wie eifrig diese Art von Spielen und Festen unter den byzantinischen Kaisern gepflegt wurde.

*Armenisch: աստված.* — Nach der Beseitigung der einheimischen Dynastie der Arsakiden wurde bekanntlich Armenien durch Gouverneure verwaltet. Die Gouverneure des sasanidischen Perserkönigs hiessen *Բարպան*, jene des arabischen Chalifen *աստված*. Das letztere Wort ist dem Pahlawi entlehnt. Nach dem *Pahlavi-Pazand Glossary* (ed. HOSIANGJI-HAYG, Bombay-London 1876) S. 128 ist *astwast* an artizan, a skilful man. Es scheint darnach *աստված* nichts anderes als die mittelpersische Uebersetzung des arab. *وكيل* zu repräsentiren.

*Der Regenbogen — der Gürtel Ahura-mazda's.* — Thomah Artseruni: *պատմութիւն աստեւ Բրժբանեայ.* 1, 1 (Ausgabe von PATKANEAN, St. Petersburg 1887, S. 19) *զարեղն իմ եզից յանգա, որ է ծիածանդ, զոր անուց Զոր մեկեալ յանգալ աստվին, եւ որդիք ասորայուսիցն՝ զօտի Բրանայգար.* „meinen Bogen werde ich setzen in die Wolken, was der Regenbogen ist, den einige von den Wolken losgelöstes Feuer genannt haben und die Söhne der Anbeter der Natur-Elemente (die Perser) den Gürtel Ahura-mazda's.“

*ասեւ* = *աշխարհ, երկիր* (Bemerkung zu d. Z. IV, 356). — Zu den aus Wardan und Iazar von Pharpi angeführten Stellen erlaube ich mir noch die nachfolgenden, dem Werke des Stepannos Simnetshi *պատմութիւն աստեւ փաստեւ* (herausgegeben von Emin, Moskau 1861) entnommenen hinzuzufügen: S. p. 243: *եղև սիկըն աւերածոյ Կապան զաւաթ եւ անոք աշխարհին Բազայ* und dann S. 245: *եւ բնախն յաւեր անցաւ աստեւ Բազայ — եկն ամիր Զարան եւ բնախնը արար զասեւ Կապանին եւ Ղլբեիք դաւաւ.* Ferner S. 246: *կրկին բարեպայաւ Բաւաւաւ Բազայ աշխարհիս. կե* S. 279: *եւ ի մեռն արի եւ յաջ ապառաշարին Խանէի զազարայց զամենայն աստեւ Պարսից եւ Տառնայ եւ Թաւրայ,* S. 286: *բայց Լիպարիան եղբայր Խանէի, որ գնացեալ էր առ ամարեկն Լալարայ երկաւ որդւովք Լալիմամուն եւ Խանէի, չարեալ էր զաստեւ Պարսից եւ բազաւ ճեմեկովք զայր յոյնութիւն եղբոր.* S. 310: *գնայր ի աստեւ Խաչեւոյ առ որդի մեծ իշխանին,* und dann S. 311: *եւ ի կնաքիւն մեծի եւ փառաւորեալ իշխանին Խաչեւոյ՝ Պարսկարոյ որդւոյ Զաստանայ.*

Dazu stelle man noch: Thomah Artseruni 1, 5 (Petersb. Ausgabe S. 39): *ընդդէմ նորա զարաւորով եղեալ աստեւ Պազայ, ազգն Պարա-*

ապրաց, և բնասանուն ընթաց՝ զբն: Սկզբուն առ Տեղբուն վանն պնականութեան  
 մասնացանել նմա: Abrahami Kretatshi պատմութիւն անցիցն իւրաց և  
 Կտար-Շահն Պարսից: Wayarsapat (Edschmiatsin) 1870. Anhang n.  
 պատմութիւն Միջի. քաղաքին, S. 109: և: ախա և զեւոյ ընդ իշխանն, Հաստա-  
 տապեա չաւեոյ զանն 'ի Կաթաթն, և: անանք 'ի Ղաթ' լեւոնալքի, և: կէսք  
 անցեալ զնանն 'ի Լեհաց տունն. — Լեհաց տունն „Das Land der Leh“  
 ist Polen. Bei Matthæos Urhajetshi պատմութիւն, Jerusalem 1869,  
 kommen die Verbindungen տունն Զարց, տունն Յաւաց, տունն Տաւաց  
 ungemein häufig vor. Vgl. S. 3, 4, 5, 11, 12 ff.

Zu Tazar Pharpetsi. — Bekanntlich stehen uns für das berühmte  
 Geschichtswerk von Tazar Pharpetsi bloß zwei Handschriften zu Ge-  
 bote: eine Venetianer, nach welcher die Ausgaben von 1793 und  
 1873 hergestellt wurden, und eine Edschmiatsiner, geschrieben im  
 Jahre 1774. Bei diesem empfindlichen Mangel an Handschriften ist  
 es daher für die Textrecension Tazar's von grosser Wichtigkeit, wenn  
 man einem Abschnitte seines Geschichtswerkes bei einem anderen  
 Schriftsteller wieder begegnet. Ich erlaube mir hier auf eine Stelle,  
 nämlich die Rede des sinnischen Märtyrers Jazd (Հազդ) aufmerksam  
 zu machen (Tazar-Ausgabe von 1793, S. 244), welche in dem Werke  
 von Stephannos Sinnetshi պատմութիւն տունն սիւսկան, ed. Emin,  
 Moskau 1861. ԺԷ, S. 47 sich wiederfindet. — Ich stelle die Text-  
 abweichungen hier in Kurzem zusammen. Դ. թէ զտմանախար զմար-  
 անոյ կեանն թէ ժամաւէր որ և: հա(սա)նէր ինն զնէլ = S. թէ զտմանա-  
 կեոյ կեանն մարմնոյ ժամաւէր որ և: ինն հար էր զնէլ. — Դ. տայի արգեզր  
 զամենայն ինչ յառ աղքատութեան խնդ զխաթ և: զնէլ = S. տայի ար-  
 գեզր զամենայն ինչ զոր անէլ և: զնէլ. — Դ. մանուանդ զի անյայտ է  
 և բնասանն ժամաւան = S. մանուանդ զի և: անյայտ է և բնասանն ժամաւայն.  
 — Դ. զհեւին և: զմանայն 'ի գաթա = S. զհեւին և: զմանայն. —  
 Դ. և: 'ի վաղինն վախճանեալ յաղարկեցի = S. և: 'ի վաղի. վախճանեալ  
 յաղարկեցի. — Դ. թէ աբացեալ էր թ' = S. թէ սրբեցեալ էր թ'. —  
 Դ. և: մեծամեծ պատասխ. = S. և: մեծամեծ պարգեւոյր. — Դ. համար-  
 եալ յառ պատասխան, առ: արախ և՛ և: ինդամ' վախճանել յբնասանութեան  
 ընդ ինն թէ զհազար հազարս անոյ կեալ աբացութեամբ և: յախ-

անկող անխափճան պատահափն լինել ժառանգար = Տ. Համարեալ լաւ եւ պատահափն աբախ եմ եւ ինզամ մնանել վառ Վրբառախ, քան ինչ գհաղարս անց կեալ մեծամեծ փառք յարացութեան, եւ անխափճան պատահափն լինել ժառանգարք.

*Zu Thomah Artsruni.* — *Thomah Artsruni*: պատմութիւն տանն Բժրոնեայ, herausgegeben von PATKANIAN, Petersburg 1887.

Յառաջարկում թիւն յեղինակին (Տ. 3): Եւ արդ ես՝ ասիս որդի մերս է շարադրութեան յեղինակի ինչիք 'ի քէն, Վրբիդոր Բժրոնեայ տէր եւ Պատգարական իշխան, ընկալեալ 'ի մեզ գհաման պատահարանի քս . . . Hier ist der Name Վրբիդոր irrthümlich für Վաղիկ gesetzt. Vergl. 1, 6 (Տ. 45): զոր եւ մեր բոս հրամանի քամ, Վաղիկ զորաբար Հայրց եւ Պատգարական իշխան, քան յանկին տարեալ . . . und u, 11 (Տ. 76): . . յանկինն կոչուցար քեզ, քանզի բանասիրաց Վաղիկ Պատգարական եւ մեծ զորաբար Հայրց . . .

1, 5 (Տ. 37) քանդի որդիքն Սենեքիբանց մեծա զամմոմբ եւ անդրաւ հաշտամմբ ընդ Բշխահանքն լինէին, յաղագս գոյ վնա սերունդ Պարբակայ Սորի, որ երաթն զեմագաւորութիւնն 'ի Սարգանապոլեայ, հաւաքն Սենեքիբանց: Man lese: մեծա զամմոմբ եւ անդրաւ ստիմմոմբ und ի Սարգանապոլեայ, հաւաքն Սենեքիբանց:

1, 5 (Տ. 39). Երբն ժամայն Վաւերքան եւ Բշէկ վաղ տեալ պատահեն Լիզեայոցն. Man lese Լիզեայոց իմպատրին. Dies wird durch das Nachfolgende gefordert: եւ մերբակայ արարեալ մերանան 'ի զինն եւ յապագինն եւ ամանն կոչուցանեն առաջի Սիրախ, զոր տեալ Սիրա զամմոմայ 'ի Խորասան եւ անտի զարնեալ 'ի Բարելան, ընդ իւր ամանելով զԼիզեային.

1, 6 (Տ. 41): Զայրա ժամանակաւ իմպատրեալ Բշէրամմոր Սենեգափնայի տիեզերակալութեամբ երազահա հասեալ 'ի վերայ Վարենհի ուրանանն զնա. եւ բանայ իմպատրութիւնն Պարբից Բշխարեան: Իսկ Բաւզ գհեա Վարենհի ելեալ 'ի պատերազմ u. s. w. Man lese: Զայրա ժամանակաւ իմպատրեալ Բշէրամմոր Սենեգափնայի տիեզերակալութեամբ երազահա հասեալ 'ի վերայ Վարենհի ուրանանն զնա եւ բանայ զեմագաւորութիւնն Պարբից: Իսկ Բշխարեան Բաւզ գհեա Վարենհի ելեալ u. s. w.

i, 11 (S. 67): Է. Թագաւորեաց կայսր թեւոյս փախանայ Պապոյ զՎարդգղաս ան յԱշտիանի տաճե, այլ քաջ եւ պատերազմոյ, ահարկո մեծամեծաց եւ փառանց, եւ առ նշխանեաց զկայսերը՝ յղե առ Շապուհ արքայից արքայ ծառանք թեզ նմա, եւ եղբայր Սեհաժան Բթրանի յղե զեւթան առ Շապուհ զնոյն խորհարդ հաստատել: Man lese: Է. Թագաւորեցոյ կայսր թեւոյս . . . Statt եւ եղբայր Սեհաժան Բթրանի hat die Constantinopolitaner Ausgabe vom Jahre 1852 (S. 72) bloß եւ Սեհաժան Բթրանի, was richtig ist. Man muss übersetzen: „und er schickt den Artsunier Mehuzan als Gesandten zu Šapuh“.

i, 11 (S. 75): Յամի երկրորդի Յաղիկեան որդւոյ Սեւանց երկրորդի բարձաւ Թագաւորութիւնն 'ի տանէն Հայոց, որ տեսեաց ան նմե եւ փախանեցաւ: Es ist zu lesen: Յամի երկրորդի Յաղիկեան որդւոյ Սեւանց երկրորդի բարձաւ Թագաւորութիւնն Հայոց 'ի տանէն Աշտիանեաց, որ տեսեաց ան նմե եւ փախանեցաւ. Abgesehen von der historischen Unrichtigkeit, die in der obigen Fassung gelegen ist, wird die Correctur durch dasjenige, was folgt, gefordert: Յեա քառնայոյ Թագաւորութեանն 'ի տանէն Աշտիանեաց, եւ հայրազնաւութեանն 'ի տանէն սրբոյն Վարդգիսի . . .

ii, 1 (S. 77 und 78): եւ գարնեաց դառնայ (Շապուհ Բթրանի) 'ի Հայո, թեզ իւր ամենայ մարդպան զՎնդոյ Պարսից մարդեա . . .

Է. հասեաց Շապուհոյ Բթրանեայ ամբարշտի Աշտաշտա հանգերձ մարդպանան՝ շինեն 'ի դառն քաղաքին զարձգական մեհեան, եւ զկրակապաշտութեան մարութիւն բարդին 'ի նմա. Hier liest auch die Constantinopolitaner Ausgabe vom Jahre 1852: 'ի դառն քաղաքի. Es muss aber 'ի Վաֆն քաղաքի gelesen werden. Diese Lescart wird durch das Nachfolgende gefordert: Իսկ Տաճաւ եւ Սաֆրին 'ի մէջ փակեաց զմարդպանն եւ զարդի նորա զՇիրոյ՝ ձերբակոյ արարեաց ամեն 'ի Վաֆն, եւ հօր կրակարանին բարդեալ՝ աստաւածակեղ արարին զեա յարձգական մեհենին, եւ զՇիրոյ կոխեն զփայտե 'ի վերայ կրակարանին.

iii, 2 (S. 127): եւ զիւլանն Աշտա տոյ ամենէ կապանոց առ Թագաւորն, զի տացէ իւրեւս անցինք անցեկոյ 'ի նման եւ ապաստմութեամբ 'ի պետութեանն Տաճկաց: Hier ist zu verbessern եւ ապաստմութեանն 'ի պետութեանն Տաճկաց.

iii, 5 (S. 149): Իսկ իրեն, ընթերցաւ զնամակն, զրեւոյ երգմանս 'ի ծանական կանանցն իւրեանց եւ 'ի մարտ արձնողիքն, յանն տակաւ տոյ

նմա զիշխանութիւնն բնիկ աւրաթեանն խրեանց, խրեանց Սախամսիւ և  
զնոց զկնի փառաց իշխանութեանն ցանկութեան յարմ. զիշխանցն :

Hier macht hinter բնիկ աւրաթեանն խրեանց der Herausgeber  
des Petersburger Druckes, Prof. PATKANIAN die Bemerkung: Թաթ  
պահապարզ բանի լինել տաւ : Dies ist nach meiner Ansicht nicht der  
Fall, sondern die beiden Worte խրեանց Սախամսիւ sind frühzeitig  
durch einen gedankenlosen Abschreiber von ihrer Stelle gerückt wor-  
den. Es ist zu lesen: Խաթիրբե բնիկեցաւ զաւանդն, զբնու. և զգնանն 'ի  
ճանախան կանանցն խրեանց և 'ի մշար արեւողին խրեանց Սախամսիւ,  
յանն աւանդ տալ նմա զիշխանութիւնն բնիկ աւրաթեանն խրեանց, և  
զնոց զկնի փառաց իշխանութեանն ցանկութեան յարմ. զիշխանցն :

III, 8 (S. 167). "Արեւելո բանաց, որպէս և այլ թաւանք և զապանք"  
բնաւորաւ բանանն զտանտան տարայն յերկու կամ յերեւ տանտանց  
և անբանաց ինքեանց կենաց պանարին, զգարնանայինն 'ի բարձրագին  
զապանանն լեւանց և 'ի փապար փանց և 'ի վերայ բարձրարեւ ծառաց  
կենցարայինն u. s. w. Man lese: արեւելո բանե (nämlich das Wasser-  
ungethüm) und խրեանց կենաց պանաւանն.

Die 'Geschichte Alexanders' und Thomah Artaruni. — Aus der  
*Geschichte Alexanders* (պատմութիւն Լ. զեքանդրի Սակեզանացոյ) findet  
sich bekanntlich ein längeres Citat in dem Geschichtswerke des Tho-  
mah Artaruni (10. Jahrhundert) պատմութիւն տանն Լ. բարանաց. Das-  
selbe steht im dritten Capitel des ersten Buches (Petersburger Aus-  
gabe S. 29). Thomah Artaruni citirt das betreffende Werk als Լ. զե-  
քանդրի Սակեզանացոյ առ Սղանկաթայ զԽապարութիւնք. Es ist damit  
der Absatz Սղ. der *Geschichte Alexanders* gemeint. Das in Rede  
stehende Citat bei Thomah scheint uns schon deswegen wichtig zu  
sein, weil es manche treffliche Leseart bietet, die für die Verbesserung  
des Textes sich verwerthen lässt. — Die beiden Stellen der *Geschichte*  
*Alexanders*, denen das Citat entnommen ist, finden sich in der Vene-  
tianer Ausgabe vom Jahre 1842 auf S. 126 und 127. Sie lauten (126):<sup>1</sup>  
զամեջաց (Th. զամեջացն) ճգինն լուար և զհարաւան եկեալ (Th.  
եկեալ) 'ի վերայ թիկնն աւանդար, թայց ամեջացն ալ երեւին (Th.

<sup>1</sup> *Pseudo-Callisthenes* II, 36. (Ed. CAROLUS MÜLLER. Paris 1846. p. 88.)

դասնջարսն ոչ տեսանէաք)։ այլ հայն իմն գտիք որ տակը (bei Th. fehlen die zwei letzten Worte). մի՛ ժողովել մի հասանէք (Th. եւ մի՛ հասանել), եթէ (Th. թէ) ոչ էզիցի անձն այն մեակալ, եւ ժանդարմաք աստակեցին (Th. աստակեցի) գամարտակդ : — (S. 127) : բազում անգամ ուղաշէին (Th. աղաշէին) զիւ բարեկամքն դառնալ, եւ եւ ոչ կամեցայ, քանզի կամէի տեսնել զհատարած երկրին (Th. երկրի) : Ապա (Th. եւ) անդառախաղացեալ (Th. խաղացեալք) բնոյ անապատս ճանապարհ զնայեալ (Th. զնայաք) 'ի ծախակայն կրք, եւ ոչ եւս պիտահետեւ ինչ տեսանէաք (Th. ոչ տեսանէաք) ոչ հաւ եւ ոչ գաղան, բայց միայն (Th. fehlt) զերկինս (Th. զերկին) եւ զերկիր. եւ զարեգակն ոչ եւս (Th. եւս ոչ) տեսանէաք, այլ բնոյ աղօտ (Th. աղօտ օդ) ասարս (Th. յաւարս) տանն : Այս եկեալ 'ի տեղի մի ծովային, եւ զփրանն եւ զամենայն բանակն (Th. զբանակն զամենայն) 'ի ներքոյ (Th. 'ի ներքս) եղեալ ժամնայ 'ի նստն. եւ նստաք 'ի կզի մի ծովան որ ոչ էր հետի յերկրէն (Th. յերկրէ), յորմէ լսեալ խոսմարդկան հեղինական, եւ արք խաւին ոչ տեսանէաք :<sup>1</sup> Այս զինուորքն 'ի ժաշ փտանդի (Th. 'ի ժաշու փտանդ) աւեալ զանձինս՝ լոյս անցալանել (Th. 'ի զլոյս անցանել) 'ի նստէն 'ի կզին, եւ խեցգետի մի եւ կորեւաց (Th. կորեւաց) ձկեաց 'ի ջուրն զինուորս յիտն եւ շորս. եւ անցեալ զնայաք 'ի տեղեացն երկուցեալք : Այս եկաք 'ի տեղիս յերկտս ասարս (Th. յերկտս ասարս 'ի տեղին) որ արեգակն ոչ ծագէ, եւ կամեցեալ իմ պատմել եւ ձեռնարկեալ (Th. ձեռնարկել) տեսնել 'ի ձեռն ծառայից որ երջանեաց փայլքն էին (Th. որ երջանեացն փայլ) Ապա զիսկեմնէս իմ բարեկամն (Th. բարեկամ) խրատ եւ ինձ ժամնել հանդերձ բարեկամայր յրաւատն եւ ժանկամքը հարկս եւ զինուորքը հաղար եւ երկերիս (Th. hat dazu noch միայնալք), եւ արտադր յեւ ճանապարհէն իմայաք էչ մասակ որ օւնի յաւանակ, զորոյ կոպեցաք անգրէն զյաւանակն 'ի բանակին : Այս 'ի մասնէն մերսմ բարդը հոգեատանն, հաւք երկու պատահեցին մեզ որ անէին մարդեղէն երես, եւ մեծ էին քան զհաս որ առ մեզ լինին, եւ հեղինականս (Th. հեղինական) խաւսք 'ի բարձանց ազաղակէին (Th. ազաղակեցին). Օ՛հ զվայր կրկես զառաւածոյ (Th. զառաւածոյ) զսան տեսանելով (Th. տեսանել Մզեքսանդրէ). բնոյ կրունկ (Th. կրունկն) դարձիք, Թշուաւա-

<sup>1</sup> Pseudo-Callisthenes II, 118: τοὺς δὲ στρατιῶτας παραβουλεύσαντες καλέσαντες διέταξαν αὐτοὺς τὸν κλισίον εἰς τὴν νῆσον τοῦ ἱεροῦσαι αὐτοῦ.

կան, քանզի զերջանիկ կամարացն (Th. կամարարացն) կզգիս կոխել ոչ կարես, զի՝ յերկնս ելանել բռնառաւ, զոր ոչ է քեզ հոար: (die fünf Worte fehlen bei Th., dagegen hat er weiter: եւ իբրեւ լուայ զոյս) եւ (fehlt bei Th.) զոյսօջանն եւ սարսափանն զիս կոխեալ յաշէ յերկնօղէն եզելոյ՝ ի հարկե լուայ սասաւանայնոյ (Th. hat noch: փանելիկ) ձայնն որ ի յերկաց հասացն (Th. ի հասան) ասոցեալ եղև:

*Ueber Bundahisn* 1, Zeile 1—24. — Da ich in der Auffassung einzelner Stellen dieser Partie von JUSTI und andern Uebersetzern abweiche, so erlaube ich mir, meine Uebersetzung davon mitzutheilen:

Von der Kenntniss der *γῶσις* zunächst über die Schöpfung Anahüma's und die Gegenschöpfung Gannäk minōi's, dann über die Beschaffenheit der Geschöpfe, von der Schöpfung an bis zum Ende, welches ist die Erneuerung des Leibes, wie es aus der Religion der Mazdaverlehrer also offenbar ist: Anahüma, der höchste in Allwissenheit und Güte, war immerdar im Lichte. Dieses Licht, den Thron und Ort Anahüma's, nennt man das ewige Licht und die immerdar seiende Allwissenheit und Güte Anahüma's nennt man die Religion. Für beide ist eine und dieselbe Erklärung. Dieses „immerdar“ ist die unendliche Zeit. Wie Anahüma, der Thron, die Religion und die Zeit Anahüma's waren, sind und immer sein werden, so war Ahriman zwischen Finsterniss, im Nach-Wissen, Freude am Tödten und in der Tiefe und es gibt (eine Zeit) wo er nicht sein wird und dieses Tödten. Und auch diese Finsterniss ist ein Ort, den man ewiges Dunkel nennt. Zwischen beiden ist eine Leere; diese nennt man Luftraum, in welchem jetzt die Vermischung stattfindet. Beide Geister sind endlich und unendlich, da einerseits man das Höchste ewiges Licht und die Tiefe ewiges Dunkel nennt, zwischen beiden eine Leere sich befindet und eines mit dem andern nicht verbunden ist, und anderseits der Leib beider Geister an und für sich ein begrenzter ist. Und dann sind wegen der Allwissenheit Anahüma's die Dinge in der Schöpfung Anahüma's beides — endlich und unendlich, denn man kennt jenen Pact zwischen den beiden Geistern, und der vollendete Körper und die Herrschaft und die Schöpfung Anahüma's werden bei der Erneuerung

des Leibes erstehen und dieses in Ewigkeit fortdauernde Sein ist unendlich, aber die Schöpfung Ahrimans wird in jener Zeit zu Grunde gehen, wo die Erneuerung des Leibes stattfindet, und dieses ist die Endlichkeit.<sup>1</sup>

*Nachträge und Verbesserungen zum iv. Bande der Zeitschrift. —*

S. 312. Neben پارشا kommt auch die Form پادشا vor, welche VULLIERS (*Lex. pers.-lat.* I, 315, a) aus der ersteren durch Abfall des schliessenden s erklärt. Im Hinblick auf Pahl. 𐭯𐭥𐭥𐭥 ist gerade das Umgekehrte der Fall, پارشا ist die ältere, پادشا die jüngere Form. Das S. 314, a von VULLIERS angeführte پار ist ganz zu streichen, da es nicht existirt.

S. 354. Die Form 𐭯𐭥 wird oft auch 𐭯𐭥 geschrieben, das ich *ainin* und nicht *ajin*, *ainu* lese. Gewöhnlich erscheint im Pahlawi für neupers. آئین die Form 𐭯𐭥 (= neupers. آئین), das JUSTI آئینک, HAUG-WEST (*Glossary and Index*, p. 73) *khadūnak* (trad. *adūdāk*, or *adūdunak*) und DE HARLEZ (*Manuel du Pehlvi*, p. 215) *ainjōk*, *hadūnak*, mit der Bemerkung 'étymologie incertaine' gelesen haben. Statt *aini-waēna*, *aini-waēnaka* lese man: *aini-waēna*, *aini-waēnaka*.

S. 355. Man lese die mit den indischen Stämmen *apāñc*, *prāñc* identisch sind. Im Avesta kommen bloß *apās*, *frās*, Nominative dieser Stämme vor. Im Hinblick auf neupers. فراز, فراز erwartet man *apāxs*, *frāxs*. Geht etwa auslautendes *-āxs* im Avesta gesetzmässig in *-ās* über? — Steht *apān* 'nachher' mit *apās* im Zusammenhange?

Auf S. 310 ist statt *aiwi-šmereta*, *aiwi-šmeretanō* (*aiwi-šmeretanoi*) zu lesen: *aiwi-šmereta*, *aiwi-šmeretanō* (*aiwi-šmeretanoi*).

FRIEDRICH MÜLLER.

<sup>1</sup> Es ist statt 𐭯𐭥𐭥𐭥 vielmehr 𐭯𐭥𐭥𐭥 zu lesen.

### Mittheilung für Armenisten.

Die Armenier, welche gegenwärtig grosse Anstrengungen zur Förderung ihrer nationalen Cultur machen, haben zu diesem Zwecke binnen kurzer Zeit zwei literarische Preise gestiftet. Der erste ist von dem verstorbenen Mäcen ISMILJAN ausgesetzt worden für in armenischer Sprache verfasste Arbeiten, welche auf Armenien, seine Geographie, Geschichte, Literatur und Sprache Bezug haben.

Den zweiten Preis hat seine Magnificenz der gegenwärtige Rector des bekannten armenischen LASAREW'schen Instituts für orientalische Sprachen in Moskau, Herr KHANANJAN gestiftet. Dieser KHANANJAN'sche Preis wird für die erfolgreiche Lösung einer von jenem Institut gestellten Aufgabe verliehen.

Mir ist durch Professor G. CHALATJAN der ehrenvolle Auftrag zu Theil geworden, der europäischen gelehrten Welt das Nähere darüber mitzutheilen.

Der Rath der Specialclassen (*classes spéciales*) des LASAREW'schen Instituts für die orientalischen Sprachen erklärt hiermit, dass das Thema für den vom Hofrath DANIEL GABRIELJAN KHANANJAN eingesetzten Preis folgendes ist: „Die sociale und politische Lage Armeniens zur Zeit der Bagratiden vom ix.—xi. Jahrhundert u. Z., mit Berücksichtigung der gleichzeitigen Literatur und Kunst.“

Die Arbeit kann in armenischer, deutscher, französischer oder russischer Sprache abgefasst sein und muss bis zum 1. September des Jahres 1892 eingeliefert werden. Der Preis beträgt fünfhundert Rubel. Sollte der Fall eintreten, dass von den eingelieferten Arbeiten zwei in gleichem Maasse des Preises für werth erachtet werden, so würde der Rath die ausgesetzte Summe zwischen den Verfassern der beiden Arbeiten theilen.

Wenn keine der eingelieferten Arbeiten durch den Umfang und die Gedicgenheit der Forschung die Verleihung des Preises recht-

fertigt, so wird der Rath dem Verfasser der relativ besten Arbeit die Hälfte der festgesetzten Summe zahlen, während die andere Hälfte entweder zu dem Preise des folgenden Jahres oder zum Kapital geschlagen wird.

Moskau 1890.

LASAREW'sches Institut für orientalische Sprachen.

STEPHAN KANAJANZ.





## Kritische Bearbeitung der Proverbien.

Mit einem Anhang über die Strophik des Ecclesiasticus.

Von

Dr. G. Bickell.

Nachdem ich in den *Carmina Veteris Testamenti metrica* (womit meine Nachlese in der *Zeitschrift für kath. Theologie* 1885—1886 zu vergleichen ist) eine vorläufige Gesamtprobe auf meine Theorie der hebräischen Metrik angestellt habe, beabsichtige ich, in dieser Bearbeitung der Proverbien, welcher ich jedenfalls noch ähnliche des Job und des Ecclesiasticus folgen zu lassen hoffe, endgiltig zu zeigen, wie jene Theorie fortwährend durch Textkritik und Exegese bestätigt wird, sowie auch ihrerseits auf diese Licht wirft.

Die Orthographie des hebräischen Textes ist der Siloë-Inscription angepasst, verwendet also Vocalbuchstaben (abgesehen von Fällen, wo *j*, *v* erst im Hebräischen zu *i*, *u* vocalisirt sind) in der Mitte des Wortes nur für *o* = *ae* und *e*, *u* = *aj*; defective Schreibweisen des masoretischen Textes sind natürlich auch in diesem Falle beibehalten. Die Vocalbuchstaben am Wortende entsprechen im ganzen der jetzigen Orthographie; nur selten ist hier *Scriptio defectiva* nach phönizischer Weise (wie sie Cawotsos auch im alten Testamente aufgezeigt hat) angenommen, sei es als Wirklichkeit, sei es als irrigge Voraussetzung der Abschreiber; so ward *רַעַי* in 10 irrig als Plural aufgefasst.

Es kann nicht als Textveränderung gelten, wenn die Worttrennung berichtigt oder der Femininendung *n* einigemal *n* substituiert

wird, da für beide Formen nach LAGARDE's Beobachtung ein Abkürzungsstrich stehen konnte. Dasselbe gilt von Fällen, wo ein ursprünglich defectiv geschriebenes Wort später einen Vocalbuchstaben erhielt, den dann die Punctatoren als Consonant auffassten; z. B. x 9  $\text{עֵץ} = \text{עֵז}$ , falsch vocalisirt  $\text{עֵז}$ ; xx 18  $\text{עֵז}$ , falsch plene geschrieben  $\text{עֵז}$ , vocalisirt  $\text{עֵז}$  (ähnlich xxiii 21); xxix 19  $\text{עֵז} = \text{עֵז}$ , falsch vocalisirt  $\text{עֵז}$ .

Hinsichtlich der Transcription ist zu bemerken, dass am Ende der Stichen nur Pausalformen zugelassen sind, wobei ich allerdings als Pausalsuffix der 2. sing. masc. am Singular zuweilen die von der Punctuation fast nur an Präpositionen angehängte, von Origenes und Hieronymus aber constant bezeugte Endung *-akh* angewendet habe. Die Form  $\text{עֵז}$  (in der älteren Schrift  $\text{עֵז}$ ) ist mehrere Male mit *réô* transcribirt, wozu das dreimalige  $\text{עֵז}$  in der Siloë-Inschrift vollauf berechtigt. Die Copula  $\text{ו}$  ist mitunter stillschweigend weggelassen, da  $\text{ו}$  hier zur Noth auch als Anfangsvocal eines Wortes verschluckt sein könnte.

Um den kritischen Apparat möglichst zu vereinfachen, sind alle Varianten, welche sich durch Zurückgehen auf die ältere Orthographie von selbst erledigen, unerwähnt gelassen; ebenso die Differenzen zwischen Qere und Ketib. Auch unter den Varianten, welche Recensionen, Handschriften, Uebersetzungen und Citate der LXX bieten, ist das ursprünglich Scheinende fast immer stillschweigend ausgewählt. Von den anderen Uebersetzungen, als welche bereits auf dem masoretischen Texte beruhen, ist nur die Peschita ein paar Male berücksichtigt, und zwar nur deshalb, weil sie auch die LXX mitbenutzt und so gelegentlich ältere Lesarten derselben bewahrt hat. Ergänzungen aus LXX sind durch eckige Klammern bezeichnet; ist das Eingeklammerte Petit gedruckt, so ist es durch Conjectur ergänzt. Ein Asterisk bezeichnet das Fehlen des folgenden Stiches in LXX. Bei Verbesserungen nach LXX ist in der Note zuerst einfach deren griechischer Wortlaut angegeben, dann der hebräische der fehlerhaften masoretischen Lesart; sonst ist letztere durch M, die alexandrinische durch A bezeichnet.

Erst durch die hier gegebenen Aufschlüsse über die Strophik der Proverbien wird ein sicheres Verständniß ihrer Zusammensetzung und Gliederung möglich. Das ganze Buch in der masoretischen Anordnung (denn die alexandrinische verfolgt offenbar die Tendenz, alles zu einer unterschiedslosen Masse von direct salomonischer Herkunft zu verschmelzen) gehört einem Redactor an, welcher 1: 2—6 dem Ganzen als Vorwort vorausgeschickt hat. Dies Vorwort, welches mit der Ueberschrift 1: 1 in keinerlei Verbindung steht, spielt in V. 6 bereits auf die Sprüche der Weisen (vgl. xxii 17; xxiv 23) und auf die räthselhaften Sprüche Agur's an. Bestätigt wird diese Beobachtung durch den berichtigten Text von xxii 19—20, wo der Redactor den letzten, mit den Worten der Weisen beginnenden Theil der Proverbien seine heutige Belehrung an den Jünger nennt und davon eine gestrige, offenbar die salomonischen Distichen, und eine vorgestrige, die Lehrgedichte über die Weisheit, unterscheidet. Da diese drei Tagewerke jedenfalls nicht gar zu ungleichen Umfanges sein können, so wird das heutige nicht nur die Worte der Weisen, sondern auch alles bis zum Schlusse folgende umfassen.

Der Redactor reiht einfach Distichen aneinander, ohne weitere strophische Gliederung. Er beginnt seine Sammlung mit den tetrastichischen Lehrgedichten über die Weisheit, welche keineswegs als Einleitung zu den salomonischen Distichen betrachtet werden dürfen. Die hier befolgte Eintheilung in zehn Lieder fällt mit der in Kapitel zusammen; abgesehen davon, dass ich das erste Kapitel in zwei Lieder theile und die ursprüngliche Stelle von vi 1—19 theils vor xxiv 30, theils nach xxiv 32 ansetze. Mit Unrecht hat man zu Gunsten der jetzigen Anordnung geltend gemacht, dass auch in 5—12. 27—32 einzelne Lebensregeln empfohlen würden; denn diese Stellen liefern einen summarischen Gesamtüberblick über die Pflichten gegen Gott und den Nächsten, über jene Weisheitslehren, für deren Befolgung in 4 Glück und Gunst bei Gott und den Menschen verheissen wird. Wie kann man damit so durchaus selbständige, behaglich ausgemalte Lebens- und Sittenbilder wie vi 1—19 vergleichen? Der Redactor nahm die Umstellung wohl entweder vor, um die drei in xxii 19—20

unterschiedenen Theile des Buches weniger ungleich zu machen, oder um die Warnungen in Kapitel 5—7 durch ein Thema anderer Art zu unterbrechen.

Noch sei bemerkt, dass Kap. 2 nicht aus einer einzigen Periode besteht, sondern jede Strophe syntaktisch in sich abgeschlossen ist. Denn  $\text{זכ}$  in V. 1. 3 hat nicht conditionale, sondern desiderative Bedeutung, und die Schwierigkeiten in V. 12. 16. 20 fallen durch Textkritik weg.

Auf die Weisheitslieder folgen die nach Salomo benannten, ausnahmslos für sich stehenden Distichen. Jene hat der Redactor, abgesehen von der Umstellung vi 1—19, ganz unberührt gelassen; in dieser kann ihm nur xix 27 mit Sicherheit zugeschrieben werden. Um so reichlicher hat er seine dritte Vorlage ausgestattet, die Worte der Weisen (xii 22—xiii 11; xiii 13—14. 17—18. 20—24. 27—35; xiv 1—12. 15—22), lauter Tetrastiche, von denen sich nur zwei über mehr als eine Strophe erstrecken. Der Redactor hat nicht nur xii 17—21 eine Einleitung vorausgeschickt, sondern auch zwischen die einzelnen Sprüche manche Einschaltungen, meist Mahnungen zur Aufmerksamkeit, eingelegt, welche sich sogleich durch Nichteinhaltung des vierzeiligen Strophenschemas und durch den väterlichen Ton als solche kundgeben.

Mit xxiv 1—9 begann ursprünglich eine alphabetisch angeordnete Spruchreihe, welche aber jetzt nur bis He einschliesslich erhalten ist. Wo sie abbricht, lässt sich eine Textlücke constatiren, indem der Sinn vor xxiv 10 die Worte  $\text{זכר בראשית}$  und die Strophen noch zwei weitere Stichen fordert; wahrscheinlich ist ein ganzes Blatt ausgefallen.

Ein Anhang zu den Worten der Weisen (xxiv 23—34) enthält nach vier vereinzelt Tetrastichen einen Spruch gegen Trägheit in drei vierzeiligen Strophen, welcher sich hier (wenigstens nach der saidischen Uebersetzung) vollständig, in vi 9—11 nur zur Hälfte findet. Wir sind also berechtigt, auch den übrigen Tetrastichen von vi 1—19 hier ihre ursprüngliche Stelle anzuweisen und zwar vi 1—8 vor xxiv 30, vi 12—19 nach xxiv 34.

Die von dem König Ezechias veranstaltete Sammlung salomonischer Sprüche enthält, abgesehen von sieben Vierzeilern und einem längeren Spruchgedicht, lauter einzelstehende Distichen; xxvii 11 scheint dem Redactor anzugehören.

Das 30. Kapitel enthält sieben sechszeilige Sprüche von dem Spruchdichter (nicht dem Massaiten) Agur, zugleich aber in V. 5—14. 17 eine in fortlaufenden Distichen abgefasste scharfe Polemik gegen Agur, welche der Redactor schon in dieser Verbindung vorgefunden und arglos als Werk Agur's selbst aufgenommen haben wird. Im ersten Spruche, dem einzigen mit mehr als einer Strophe, bekennt Agur seine Unfähigkeit, zu einer sicheren Gotteserkenntnis zu gelangen, findet darin ironisch einen Beweis seiner ganz ungewöhnlichen Dummheit und neckt die theologische Allwissenheit damit, dass er einen Nachweis ihrer Competenz entweder durch eine Reise in den Himmel oder wenigstens durch eine so gründlichem Wissen über Gott und Engel entsprechende Weltkenntnis und Macht verlangt. Also das Ergebniss des Buches Job, nur von der skeptisch-ironischen, statt von der demüthig-resignirten Seite! Der Polemiker glaubte, die vier  $\pi$  in V. 4 bezögen sich auf Jahve, und erbittet sich daher Bewahrung vor Reichthum und Armuth, damit er weder, als vornehmer Freigeist, mit Agur fragen möge, wer Jahve sei, noch auch, von solchen Leuten abhängig, sich sein Herz stehlen, sich verführen lasse, mit in ihr Horn zu blasen, ebenfalls am Namen Jahve's zu freveln. Eine absurde Punctuation lässt statt dessen den Polemiker bitten, vor Versuchung zum Diebstahle bewahrt zu bleiben!

Die folgenden Sprüche Agur's sind, mit nur formeller Ausnahme des letzten, Zahlensprüche. Der zweite hat die Eigenthümlichkeit, dass er am Anfange, ausser der letzten und vorletzten, auch die drittletzte Zahl ankündigt. Unter den vier unersättlichen Dingen sollen nämlich die beiden hervorgehoben werden, auf welche es dem Dichter eigentlich ankommt: Unterwelt und Mutterschoss. Sie sind die beiden Töchter, welche von ihrer Mutter, der verführerischen Ghul (in diesem aus Indien stammenden Spruche etwa der Taphä, dem Willen zum Leben entsprechend), die Herbeischaffung des Wanderers verlangen, um das

Blut des Unbesonnenen zu schlürfen (vgl. die Breslauer Alf Laila 195); denn zwischen Geburt und Tod oscillirend spielt sich das Phänomen des qualvollen Lebens ab. Diese beiden waren also im voraus hinreichend charakterisirt und brauchten bei der Aufzählung selbst nur noch genannt zu werden. Später verstand man den Spruch ganz willkürlich in muthwilligem Sinne und suchte dem durch den Zusatz  $\text{וְיִשְׁכַּח}$  abzuheifen.

Auch der dritte Spruch ist von tief metaphysischem Gehalte; er handelt nicht von spurlosen, sondern von unbegreiflichen Dingen. Ebenso unbegreiflich, wie die Fortbewegung des Vogels durch die Luft, der fusslosen Schlange auf dem Felsen, des Schiffes im Meere, ist auch, dass sich  $\text{דֶּרֶךְ בֶּן־בְּלֵסָה}$  in der Erscheinungswelt als der complicirte menschliche Organismus darstellt. Ein Späterer, natürlich nicht der Polemiker, setzte V. 20 hinzu, um dem Spruche eine, seinem ursprünglichen Sinne ganz fremde, moralisirende Pointe zu geben.

Der Polemiker fand in dem zweiten Spruche eine Pietätsverletzung gegen jede, also auch Agur's eigene, Mutter, ebenso im dritten gegen den Vater, und macht ihm darüber in V. 11. 17 (wo nach LXX von Ungehorsam gar nicht die Rede ist) herbe Vorwürfe. Wenn Agur im vierten Spruch das Obenaufkommen von Knechten und Dummköpfen für ein Unglück erklärt, so sieht der Polemiker darin untheokratischen, mit den heidnischen Gewalthabern gegen das gläubige Volk sympathisirenden Aristokratismus, wogegen er V. 10. 13—14 seine Entrüstung ausspricht.

Der Anfang des 31. Kapitels enthält tetrastichische Lebensregeln einer Königin-Mutter für ihren ungenannten Sohn, welchem ein alter Schreibfehler den Namen Lemuel, neue Exegese dazu noch ein Königreich Massa verliehen hat; der Schluss ein ebenfalls vierzeiliges, alphabetisches Loblied auf eine gute Hausfrau. Letzteres gab, wie ich in der *Ztschr. für kath. Theologie* 1882 gezeigt habe, dem Siraciden Veranlassung, auch sein Buch mit einem alphabetischen Liede zu beschliessen; womit zugleich bewiesen ist, dass die Proverbien zu seiner Zeit bereits in ihrem gegenwärtigen Umfange vorlagen. Am nächsten dürften diesem Terminus ad quem, abgesehen von der

Redaction selbst, die Sprüche Agur's und die Antworten seines Opponenten stehen, da sie schon Spuren jener Gegensätze verrathen, aus welchen später Sadducäismus und Pharisaismus hervorgingen. Die Weisheitslieder werden der Zeit Jeremia's angehören, mit welcher der Einfluss des Deuteronomiums auf die Litteratur beginnt; eine spätere Zeit scheint durch die Warnungen vor einem nobelen Freibeuterleben nach Beduinenart ausgeschlossen.

Der einzige ganz feste Punkt ist die Zusammenstellung von Kap. 25—29 auf Betriab des Königs Ezechias. Sie erscheint keineswegs als Nachtrag zu der grösseren salomonischen Sammlung, macht vielmehr einen alterthümlicheren Eindruck durch buntere Mannigfaltigkeit und engere Verbindung des Religiösen mit dem nationalen Gesamtleben. Andererseits liegen freilich gegen die Ursprünglichkeit gerade einiger intensiv religiöser Sprüche in x 1—xxi 16 kritische Bedenken vor.

Die Worte der Weisen nebst ihrem Anhange (dem der Redactor wohl nur deshalb eine besondere Ueberschrift gegeben hat, weil er ihn aus einer anderen Quellenschrift entnommen hatte) sind jedenfalls jünger als die beiden salomonischen Sammlungen. Die Lebensregeln für Könige können, nachdem ihre Verwandtschaft mit den Sprüchen Agur's in nichts zerronnen ist, unbedenklich den letzten Zeiten des Reiches Juda zugetheilt werden, während das alphabetische Gedicht den Eindruck nachexilischen Lebens macht.

Da die Form der kritischen Noten das Nennen von Vorgängern erschwert, so seien hier diejenigen Gelehrten genannt, denen ich Conjecturen verdanke: CAPELLUS für xiv 14; HITZIG für vii 23a; J. OLSHAUSEN für xxvii 15; LAGARDE für iv 7; PINSKER für xxix 6 und die Umstellung von xxiii 8b; GRÄTZ für ~~520~~ in xxx 1 und xxxi 1; DÜSERING für xxiii 10.

## Einleitung des Redactors. 11 משלי שלמה בן דוד מלך ישראל

<i>Lailā'at chākhma v'māsar,</i>	2	לדעת חכמה ומסר
<i>Lehālān āv're hīna;</i>		לחבן אמרי בנה
<i>Laqāchat māsar hāqel,</i>	3	לקחת מסר השכל
<i>Qulq bālpāt v'māšārīm;</i>		צדק ומשפט ומישרים
<i>Lattē līf'tājīm 'ōrma,</i>	4	לחת לפתים ערמה
<i>Lend'ar dā't v'māšārīm;</i>		לנער דעת ומנחה
<i>Šimā' chākhma v'jōsif taqch,</i>	5	ישמע חכם ויוסף לקח
<i>V'anbōn taqchālōt jiquā;</i>		ונבן תחבולת יקנה
<i>L'hābōn māšāl um'āqā,</i>	6	לרבן משל ומלצה
<i>Dā'rē ch'khamān v'chikōtam!</i>		דברי חכמים וחרמים

## Weisheitslieder.

## Gegen Freibeutersi.

<i>Jir'ūt Joh rēbīt chākhma,</i>	7	יראת י"ה ראשת חכמה
<i>Sekhl vīb lekhlōl 'oqūm;</i>		שכל טוב לכלל עשיה
<i>Jir'ūt Joh rēbīt dā'at,</i>		יראת י"ה ראשת דעת
<i>Umāsar 'allīm bān.</i>		ומסר אילים בון
<i>Šma', Šul, māsār abākha,</i>	8	שמע בני מסר אבך
<i>V'al šfōt lōrōt kamakh!</i>		ואל תפוש תורת אבך
<i>Ks bejat chēn hēm frōlakh,</i>	9	כי ליתת חן הם לראשך
<i>Va'ndqim l'gurg'rotākha.</i>		וענקם לנערותך

12 ergänze: dies ist bestimmt oder nützlich. 7a—ε ἀρχὴ σοφίας σόφος θεός, σίμωνος δὲ ἀγαθὴ εἰς τὰς τὰς πνεύματι ἀνθρώπων σοφίας εἰς εἰς θεὸν ἀρχὴ σοφίας. Was A mehr hat, ist nicht aus Ps. cxi 10 entlehnt, sondern ursprünglich, da man hier am Anfange unbedingt צדק, nicht bloß צד, erwartet (vgl. Jes. Sir. 1 16). Den ersten Uebersetzer verräth εἰ und θεός, was nicht nur Cod. Sin., die koptisch-ägyptische Uebersetzung und der syrisch-hexapl. Text, sondern auch Nestle auch Cod. Vat. hat. Der Psalmist hat die allbekannte Stelle aus den Proverbien, der Psalmen-Übersetzer aus der Uebersetzung der Proverbien herübergenommen. In M fiel sie durch Homoteleuten aus 7d 1 vorher צדק, auch in A; es war also eine Variante für צד, wodurch 7c mit 7a ganz gleich gemacht werden sollte. 10 vorher בן אב (so A; M כה statt כה), eine Art Inhaltsangabe des Folgenden. 10 2 βούλη-θῆς; אב.

<i>-L'ab, im jom'ru; l'ku -dānu; 10 11</i>	אל תאב אם יאמרו לך אחי
<i>Né'r'hā l'danu, nēp'nu l'nuq!</i>	נארכה לרם נאפנה לנו?
<i>Nūlā'm l'fēd chējjim,</i>	נבלעם כשאלי חים
<i>U'minim k'jōrekh bar!</i>	ותמנעם כידודי בר
<i>Kol hōnana jōqur nūqo';</i>	כל הוננס יקר נמצא
<i>N'mullē l'atnu lālā!</i>	נמלא בחינו שלל
<i>Gardēkhē l'tokhēnu;</i>	נודרך בתוכנו
<i>Kis -chād jibjū l'khallānu</i>	כס אחד יחיה לבלט
<i>Al lēlek h'direkh ittan;</i>	אל תלך בדרך אתם
<i>M'na' rōg'l'kha min'libdām!</i>	מנע רוגלך מנבחתם
<i>Ki chianam m'wira hārāt,</i>	כי חנם מורה הרשת
<i>I'ent kol b'ā' l'kānef,</i>	בעינו כל בעל כנף
<i>Yehēn l'damim jē'rōtu,</i>	ידם לרדם יארכו
<i>Jēp'nu l'nuq' l'atnu.</i>	יפנו לנושחתם
<i>Kan ā'chut kol boq' boq';</i>	כן ארחת כל בצע בצע
<i>Et nūfēt h'ālan jiqqach.</i>	את נפש בעלו יקח

## Gegen zu späte Bekehrung.

<i>Ch'khamit bachōs torōnna,</i>	20	חכמת בחן חרן
<i>Bar'chibet tūten qōlah;</i>		ברכתה תתן קלה
<i>Bevāl homijjōt ōgrā,</i>	21	בראש השית הקרא
<i>B'fēl chē 'arim 'maēhā</i>		בפתחי ערים אמיה
<i>'Ad nūtaj l'ēh'bu fūti,</i>	22	עד מתי תארכו שתי
<i>V'leqim laqon cham'dū lam;</i>		ולצם לצן חמך לם
<i>Ukh'ullim jīm'u dō'at,</i>		וכסלם ישנא דעת
<i>Veje'iemā l'tokhāchti</i>	23	ויאשמי לתוכחתי
<i>Qarā'ti vāt'ma'nu,</i>	24	קראתי ותמאני
<i>Napit-jadi v'en nūqūb;</i>		נפת ידי ואין מקשב
<i>Vattifre'ū khol 'ēdti,</i>	25	ותפרעי כל עצתי
<i>Vetokhāchti bē 'liten.</i>		ותוכחתי לא אבתם

11 +  $\alpha\tau$ , wodurch sich die Redenden selbst verurtheilen würden. 14a 1 +  $\alpha\tau$  (widerspricht dem Parallelstichos). 15a 1 =  $\alpha$ ; M vorher  $\alpha\tau$ . 16 aus 1a. lxx 7; fehlt noch in A. 21b 2 in der saïdischen und momphitischen Uebersetzung  $\varphi\alpha\lambda\alpha\varsigma = \varphi\alpha\lambda\alpha\varsigma$ , dafür in den anderen Textzeugen  $\omega\delta\alpha\tau\alpha\varsigma$ ;  $\alpha\tau\alpha\tau$   $\alpha\tau$  (unerträglich tautologische Dittographie). 21b 3 +  $\alpha\tau$ . 22a 2 +  $\alpha\tau$  (unnöthige und wegen der 3. Person unbequeme Nachahmung des Parallelstichos). 23. 1  $\alpha\tau$   $\alpha\tau$   $\alpha\tau$   $\alpha\tau$   $\alpha\tau$  (gegen den Parallelismus). Die falsche Lesart veranlasste die Hinzufügung eines gar nicht hieher passenden Distichons, worin die Weisheit erquickende Belehrung anbietet. Die Exegeten lassen daher die Weisheit vor 24 eine Pause machen und, da sich

<i>Gam 'nī beid'khem tpehaj,</i>	26a	וּם אִי בְּאִדְכֶם אֶשְׁחַק
<i>B'bo' 'l'ekhem zāra v'qāq;</i>	27b	כִּבְּא עֲלִיכֶם צָרָה וְצָקָה
<i>El'ag b'bo' kh'isa pāchēl'khem,</i>	26b	אֶלְעָג כִּבְּא כִּשְׂאָה פִּחְחֶלְכֶם
<i>V'todd'khem kesifa jēlū.</i>	27a	וְשִׁדְכֶם כִּסְפָה יֵאֲתָה
<i>Az jigrān'ni v'lo' -'nū,</i>	28	אִז יִקְרָאנִי וְלֹא אֶעֱנֶה
<i>Flach'rān'ni v'lo' jma'ān'ni;</i>		יִשְׁתָּרְנִי וְלֹא יִמְצָאנִי
<i>Tacht kī qan'ū dā't 'Lāhū,</i>	29	תַּחַת כִּי שָׁאָה דַּעַת (אֱלֹהִים)
<i>V'jir'at Jah b' bachāru.</i>		וַיִּרְאֶת י' לֹא כִתְרוֹ
<i>Lo' ābu l'āqāti,</i>	30	לֹא אָבוּ לַעֲצָתִי
<i>No'qā kol lōkhechōtaj;</i>		נִאֲצוּ כָל לִוְכַחְתִּי
<i>Vejākh'lu mipp'ri dārken,</i>	31	וַיֵּאֱבְלוּ מִפְּרִי דָרְכֶם
<i>V'mimmo'gōtīm jibb'ū.</i>		וּמִמִּמּוֹתֵיבֶשֶׁת יִשְׁבְּעוּ
<i>Ki m'ūbat p'tōjim tār'gem,</i>	32	כִּי מִשְׁבַּת שָׁחִים תִּהְיֶינָה
<i>V'batūt K'āllim tōbb'dem;</i>		וַיְבַטּוּ בְּסִלִּים תִּבְבְּדֶם
<i>V'iomē' lī jākōn bātach,</i>	33	וַיִּשְׁמַע לִי יִשְׁכֵּן בְּטַח
<i>V'la'nān mippāchad rā'a.</i>		וַיִּשְׁאֵן מִפְּחָד רֵעִי

## Nutzen der Weisheit.

<i>B'ni, im tippāch amroaj,</i>	111	בְּנֵי אִם תִּקַּח אִמְרֵי
<i>V'miqwōtaj tiqpon itāk,</i>		וּמִצְוֹתַי תִּצְפֹּן אִתְּךָ
<i>L'haqīb 'Tehokhmā amākhā,</i>	2	לְהִקָּשֵׁב לְחִכְמָה אֹמֶךְ
<i>Tuttū lōb'khā lū'ānā!</i>		תִּטְטֹו לִבְךָ לְוֵאֲנִי!
<i>Ki im lōbbāna tigrā,</i>	3	כִּי אִם לִבְנֵה תִקְרָא
<i>Latt'ānā lītten qōlak;</i>		לְתַבְנֵה תִתֵּן קֶלֶךְ
<i>Im l'ōqēhūna k'khōsef,</i>	4	אִם תִּבְקֶשֶׁנָּה כֶּסֶף
<i>Ukh'māssōmā tachp'ānna!</i>		וּכְמִסְמָנֶם תַּחֲפֶנָּה
<i>Az tōhū jir'at Jāhū,</i>	5	אִז תִּבֵּן יִרְאֵת י'
<i>Vōlō'at 'Lāhū tūqā;</i>		וְדַעַת אֱלֹהִים תִּמְצָא
<i>Ki Jāhū jūten chōkhma,</i>	6	כִּי י' יִתֵּן חִכְמָה
<i>Mippī dā't ātēbāna.</i>		מִפִּי דַעַת וְתִבְנֵה
<i>Jigōn lū'rim tūjja,</i>	7	יִצְפֹּן לִישָׁרִים תִּשִּׂיה
<i>Mayn lōlōkhd tom,</i>		מִן לִוְלָבִי תֵם

niemand meldet, drohend fortfahren; ein unbeabsichtigter Beweis für die Unechtheit des Distichons. 24a1 vorher p'.

26b 2 + כִּבְּא. Ein Abschreiber hatte כִּבְּא vergessen und es nachgetragen, indem er wieder mit כִּבְּא anfang; so entstand ein falscher Parallelismus zu 26a und verschob sich der wahre an das Ende von 27, wo er in A sogar eine, freilich sehr faulenscheinige, Parallele hat, die ihm in der saïdischen Uebersetzung vorhergeht. 27a1 ἢ δὲ ἀναστρεφῆ (in 26 αὖ = ἀπὸ λῶνα); כִּבְּא. 29a5 vgl. 11-5.

<i>Lenôçer ôr'choš ušôp,</i>	8	לֹנֹעַר אֶרְחֹשׁ וּשְׁפֹשֵׁט
<i>Vôlôrekh eh'andan jîmôr.</i>		וְדֹרֵךְ חֲסִדוֹ יִשְׁמַר
<i>Az tîlîn çâdq ušôp,</i>	9	אִז תִּלְיִן צֶדֶק וּשְׁפֹשֵׁט
<i>V'môirîn, kîl m'a'gûl tîb;</i>		וּמִיִּשְׁרָם כָּל מַעֲגַל טֵב
<i>Kî tîlê' chîkham b'ôlôkê,</i>	10	כִּי תִלְעַ חֲכָמָה בְּלֹכָךְ
<i>Vôlô'at Vôlô'kha t'ôl.</i>		וְדַע לִנְפֹשְׁךָ וְהָאֵד
<i>Jîdê mûdâr l'ôlôkha,</i>		יֵשׁ מִדָּר לִלְבְּךָ
<i>Vôlôgach Vôlô'kha jîn'âm;</i>		וְלֹקַח לִנְפֹשְׁךָ יָנֵעַם
<i>M'zimûl tîmêl 'alôkha,</i>	11	מִמָּה תִשְׁמַר עֲלֶיךָ
<i>Tôlâm tîmêrôkha.</i>		חֲכָמָה תִּנְצֹרְךָ
<i>Tôççilekhû mîddôrê ra',</i>	12	תִּצְלַךְ מִדֶּרֶךְ רַע
<i>Môl m'dabbêr tîpôkhot;</i>		מֵאִשׁ מִדְּבַר הַרְפָּכָה
<i>Ha'ô'ôlô ôr'choš jîmôr,</i>	13	הַעֲזֹבֵם אֶרְחֹשׁ יִשְׂרָאֵל
<i>Lôlôkhat b'dôp'êkhe chîlekh.</i>		לִלְכֹת בְּרִיבֵי חֶשֶׁךְ
<i>Hôpêrôchîm l'a'pîl ra',</i>	14	הַשְׁמִתֵם לַעֲשֵׂת רַע
<i>Jôgîlû b'tâhyukhôt ra';</i>		יִנְלֹ בְּתַרְפֻּכַת רַע
<i>'Ser ôr'chothêm 'iqq'âm,</i>	15	אֲשֶׁר אֶרְחֹתֵהֶם עֲקֹשׂם
<i>U'n'ôlâm b'mô'gêlâm.</i>		וְנִלֹּם בְּמַעֲגֻלָּתָם
<i>Tôççil'kha mîbêl zôr,</i>	16	תִּצְלַךְ מֵאִשׁ זֶרָה
<i>Mîmôkhrîjîl, hachlîq;</i>		מִמְכֻרֵי הַחֲלִיקָה
<i>Ha'ô'ôlô -ôlôf n'urîllo,</i>	17	הַעֲזֹבֵם אֶלֶף נְעִירָה
<i>V'et b'rîl 'Lôlâm lakkêrê.</i>		וְאֵת בֵּרֶת אֲלֹהִים שִׁכַּחַה
<i>Kî tîlê l' mœt t'ôlô,</i>	18	כִּי שִׁתָּה אֶל מוֹת בֵּיתָה
<i>V'el r'fûm m'a'g'latîkha;</i>		וְאֵל רַפְּאִם מַעֲגֻלָּתָה
<i>Bôllo m' jêlôlên,</i>	19	כֹּאִה לֹא יִשְׁבֵן
<i>V'lo' jâçç'gn ôr'choš chîjîm.</i>		וְלֹא יִשָּׁט אֶרְחֹשׁ חַיִּים
<i>Kî j'ôlîm jîlê'nn ôrêç,</i>	21	כִּי יִשְׁרִים יִשְׁכְּנוּ אֶרֶץ
<i>U'mîmîm jîvœl'ra bôl;</i>		וְחַמְסִים יִתְּרוּ בָהּ
<i>U'r'ô'âm jîkkôrêllo,</i>	22	וְרִשְׁעִים יִכְרֹתוּ
<i>V'hôg'dîm juss'chê mîmîmînn.</i>		וּבְנֵים יִסְרוּ מִמֶּנָּה

II 10b 3—42 durch Homöotelenton ausgefallen, wie die Genusverschiedenheit beweist. 12 a1 לִיִּךְ. Die Exegeten, welche das 2. Kapitel in eine einzige Monsterverse zusammenkneten, behaupten, 10—11 sei eine Parenthese und 12 hänge von 9 ab; unmöglich, da 12 den in 11 liegenden Gedanken direct weiter führt. Da diese Weiterführung aber nicht eine Folgerung, sondern eine Erklärung ist, so paßt die Construction mit ל nicht. Dasselbe gilt von 16 a1 לִיִּךְ. 16 b1 + אֵיךְ. 17 b3 וְהָאֵד; אֵיךְ. 18 a2 וְהָאֵד; וְהָאֵד. 19 a1 vorher ל. 20 vorstört nicht nur den Strophenbau, sondern auch die, wie es scheint, beabsichtigte Zahl von 22 Distichen. 22 a1 + וְהָאֵד (vielleicht ursprünglich Glasse zu וְהָאֵד).

## Pflichten gegen Gott und Menschen.

<i>B'ni, tóratí al áikkach,</i> <i>V'miqvót- jiggor lúbbákha!</i>	III 1	בני תורת' אל תשכח ומצות' צד' לך
<i>Kí órk jamim, t'not chájim,</i> <i>V'edlóm jóvfu lakh.</i>	2	כי ארך ימם שנת' דים ושלם יספו לך
<i>Chand y'e'mú ál ja'z'bákhu;</i> <i>Qof'ren 'al gárg'rotákha!</i>	3	חםד יע'מ' אל יעבך קשרם על גרגרתך
<i>Vaimça' chén vegékhl toí,</i> <i>B'eul 'Lohim veódam.</i>	4	וח'מץא חן ושכל'ט בעיני אלהם ואדם
<i>Ifach el Jah b'khól úbbákha,</i> <i>V'al h'mo'khó -l úbú'en!</i>	5	בפ'ח אל י' בכל לך ואל בנתך אל תשען
<i>Bekhól á'rakhúkha d'ehu!</i> <i>V'hu' j'jáátiér ór'chotákha.</i>	6	בכל דרכיך דעה ודא ישר אדחתך
<i>Al t'hí chakhám b'esúkha;</i> <i>T'ra' á Jahvó w'eur m'ra'!</i>	7	אל תהי חכם בעיניך דא את י' וסר מדע
<i>Bif'át t'hí úb'javúkha,</i> <i>V'Aggój t'e'áq'motákha.</i>	8	רפאת' תהי לבשרך ושק' לעצמותך
<i>Kubból et Jáh mehóuakh,</i> <i>V'merúti kól t'buotakh!</i>	9	כבד את י' מהינד ומראשת' כל תבואתך
<i>V'jím'a 'samúkha jába'!</i> <i>V'tirót j'gabúkha j'freg,</i>	10	ויסלא' אספך שבע ותרש יקבד ישרך
<i>Musór Jah, b'ni, al tin'as,</i> <i>Voil tapós b'tokhócho!</i>	11	ססר י' בני אל תמאס ואל תקץ בתוכחתו
<i>Kí -l, 'áér ja'háh Jah, j'kúch;</i> <i>V'jakh'w et kól ben, j'vçá.</i>	12	כי את אשר יאב' י' יובח ויומאב את וכלו בן ידעה
<i>A'té -dam, míoça' chókha;</i> <i>V'adám, j'afiq tabina!</i>	13	אשרי אדם מצא חכמה ואדם יפס תבנה
<i>Kí tób sachráh m'isa'chár karp,</i> <i>Uméchariq t'buotakh</i>	14	כי טב סחרה מסחר כסף ומחרין תבואתך
<i>J'gará hí m'ippenúim;</i> <i>V'khol eh'fóçim hí' j'kúv' bah.</i>	15	יקרה דא מפנ'ם וכל חפצ'ם לא ישו' בה
<i>Kí órk jamim b'animah;</i> <i>Bif'udáh 'áér v'khóbo!</i>	16	(כי) ארך ימם בימנה בשמאלה עשר וכבד
<i>D'rakhúkha dár'khe n'ám,</i> <i>V'khol n'tibotúkha kálam;</i>	17	דרסיה דרכי נעם וכל נתיבתה שלם

III 3b so A; M + vn 3b. Sa 3 מִן מִן מִן מִן, 12 b vgl. Hebr. 12, 6.  
15 b 2 τίμων; חסד (mit beziehungslosem Suffix; vgl. viii 11).

<i>'Ez chajjim hi' i'mach'a'qim bah,</i> 18	עַן חַיִּים רַא לְמַחֲקֵם כֹּה
<i>Vetomech'hah menikhar.</i>	וְתִמְכַּח מֵאִשְׁרֵי
<i>Jah b'cho'khun jamd' areq,</i> 19	" בְּחִכְמָה יִסֵּר אֶדָן
<i>Konen samajin bi'bina;</i>	כֹּונֵן שְׁמִים בְּחִכְמָה
<i>B'da'le' chomot nibq'a,</i> 20	בְּדַעְתּוֹ תִּחְסַח נִבְקָעַ
<i>U'f'chagim jir'afu lot.</i>	וְשִׁחֲקֵם יִרְעֻפוּ מֵל
<i>B'ni, -i t'luz me'enikhu!</i> 21	בְּנֵי אֵל תִּלְוּ מִעֲנִיךָ
<i>N'gor t'ajjja um'muna!</i>	נֹצֵר תִּשְׁחָה וּמִנָּה
<i>V'jühjü chajjim i'naf'äkha,</i> 22	וְיִהְיֶה חַיִּים לְנַפְשְׁךָ
<i>Vechdu legary'rotikha.</i>	וְחִן לְעִרְוַתְךָ
<i>Az t'lekh i'ba'feh darkäha,</i> 23	אִז תֵּלֵךְ לִכְסֵת דַּרְכְּךָ
<i>Verög'lekhä lo' tiggof.</i>	וְרִנְלֵךְ לֹא תִגָּף
<i>Ki im t'eléb, lo' t'ifchad;</i> 24	(כִּי) אִם תִּשָּׁב לֹא תִפְחַד
<i>V'isak'häba, v'ar'ba i'nötakh.</i>	וְשִׁכַחְתָּ וְיִרְבֶּה שְׁנֶתְךָ
<i>Al tira' n'ippachd' pil'm,</i> 25	אַל תִּירָא מִפַּחַד פִּלְמַם
<i>V'mi'elät e'ia'm, ki t'äbo'!</i>	וּמִשְׁאֵת רִשְׁעִים כִּי תִבֹּא
<i>Ki jäh jühjü b'khiälükha,</i> 26	כִּי יִהְיֶה בְּכִסְלֶךְ
<i>V'samar rag'lekhä milläkhed.</i>	וְשָׂמַר רִנְלֶךְ מִלֶּכֶד
<i>Al t'muna' jöh mibö'älav,</i> 27	אַל תִּמְנַע טֹב מִבְּעֻלֹ
<i>Hilä'jüt Fel jäd'kha lö'pöt!</i>	בְּחֵית לֹאֵל יִדָּךְ לִעֲשֹׂת
<i>Al t'maur i'el'kha: lökh v'äub,</i> 28	אַל תִּמְאֹר לִיעֲשֹׂךְ לֶךְ וְשֹׁב
<i>V'mochär ätten, v'jät ättakh!</i>	וּמֹחַר אֶתְּן וְיֵשׁ אֶתְךָ
<i>-L. tacherö' 'al re'kha r'a,</i> 29	אַל תִּחְרַשׁ עַל רֵעֶךָ רֵעַה
<i>V'hu' jöteh i'ba'tach ättakh!</i>	וְהֵא יִשָּׁב לִבְנֵה אֶתְךָ
<i>Al t'irib 'im -lam chäman,</i> 30	אַל תִּרְיֵב עִם אֲדָם חֵם
<i>Im lö' gemä'kha r'a!</i>	אִם לֹא נִמְלֵךְ רֵעַה
<i>Al t'qannä' b'iz chämas,</i> 31	אַל תִּקְנֵא כֹאשׁ חֲמַם
<i>Voll üchär b'khol d'räkhav!</i>	וְאֵל תִּבְחַד בְּכָל דְּרָבֹ
<i>Ki to'bat jähvö mälav,</i> 32	כִּי תִזְעַבְתָּ יְהוָה
<i>Voll jehärim ädo.</i>	וְאֵת יִשְׂרָאֵל סֹדֹ
<i>M'eröt jähvö b'bet räsa',</i> 33	מֵאֵרֶת יְהוָה בְּבֵית רִשְׁעֵי
<i>Un'ed äddäqim j'ärek;</i>	וְטֵה עֲדָקִים יִבְדֵּךְ
<i>Kubet ek'khamim j'inchäla,</i> 34	כִּבְר חֲכָמִים יִנְחֵל
<i>Ukh'älla m'rime qälon.</i>	וּכְסֵלֶם מִרְמֵי קֶלֶן

21 a3  $\alpha\alpha\beta\beta\gamma\delta\epsilon\zeta$ ; יל. Die Buchstaben  $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta$  sollen nach LAGARDE aus  $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta$  in 20 herübergerkommen sein; das ursprüngliche Verbum sei eine 3. sing. gewesen, wie  $\alpha\beta$  der von A abhängigen Peschitta beweise. Aber  $\alpha\alpha\beta\beta\gamma\delta\epsilon\zeta$  kann ganz gut =  $\alpha\alpha$  sein, welches der Uebersetzer für 2. sing. masc. (statt für 3. sing. fem.) hielt. Subject ist die Weisheit. 24 a3  $\alpha\alpha\beta\gamma$ ;  $\alpha\alpha\beta\gamma$  (unverträglich tautologisch). 34 tritt

## Beständigkeit.

<i>Šim'ā, hanin, munde ab,</i>	IV 1	שמעו בנים מסר אב
<i>V'haqūbu l'dō'at binu!</i>		והקשבו לדעת בנה
<i>Ki liqeh joē nūlatti-lākhem;</i>	2	כי לקח טב נתת להם
<i>Torūti al ta'zūhu!</i>		תוריתי אל תעשו
<i>Ki bēn hajjā l'ōbi,</i>	3	כי בן הייתי לאבי
<i>Rakh v'jāchit lif'ne inni;</i>		רך וחרך לפני אמי
<i>Vajjōren- vājōmar li;</i>	4	וירני ואמר לי
<i>Jemokh d'haraj lūbākha!</i>		יתמך דברי לךך
<i>Šemē miqēotaj v'ch'je;</i>		שמי מצותי וחי
<i>Qenē chokhmad, q'ne binu!</i>	5	קנה חכמה קנה בנה
<i>Al tikkach tōrat v'fūtaj;</i>		אל תשכח תורת (היה שם)
<i>V'al tē meimēd fi!</i>		ואל תם מאמרי פי
<i>L' ta'z'ūlha, d'tikmerūkka;</i>	6	אל תעשה ותשמך
<i>'Habāha, d'ticēerūkka!</i>		אחבה ותצרך
<i>Rekt chel'khā q'ne chokhmad;</i>	7	ראשת חילך קנה חכמה
<i>B'khol qinyan'khā q'ne binu!</i>		בכל קנין קנה בנה
<i>Salsūlha, d'rom'ūlūkka;</i>	8	סלסלה ותרומםך
<i>T'khabēd'khā, ki t'chab'ginnu.</i>		תכבדך כי תחבבנה
<i>Tūten t'ra'khā lūjāt chen;</i>	9	תתן לראשך ליות חן
<i>'Alart v'f'art t'magynūkka.</i>		עשרת תפארת תמנך
<i>Šmā, b'ni, veqāch amāraj!</i>	10	שמע בני וקח אמרי
<i>V'jērbā lekha t'not chājyū.</i>		וידברו לך שנת חים
<i>B'dark chokhmad hōretl'khā;</i>	11	בדרך חכמה דריתך
<i>B'vū'g'le joē hidrakhtikha.</i>		במעול'י ישר הדרכתך
<i>B'lekht'khā lo' jēar zō'dakh;</i>	12	בלכתך לא יצר צערך
<i>V'im tūroq, lō' tikkālel.</i>		ואם תרץ לא תבשל
<i>Hachzēq b'muār, al tūref!</i>	13	התקן במסר אל תרף
<i>Nicē'rah, ki ki' chajjūkha.</i>		נציה כי רא היך

störend zwischen zwei zusammengehörende Distichen, welche das Glück der Gerechten und das Unglück der Frevler einfach affirmiren. Denn in 24 wird entweder von diesem auf jenes geschlossen, wozu aber die Construction des Nachsatzes nicht passt; oder der Vordersatz wäre nur *אם לא*, was eine zwecklos umständliche, grammatisch bedenkliche und wegen *לפי* zweideutige Wendung ergäbe. 35 b 2 *לפי*.

IV 7a 2 *לפי* (gegen den Parallelismus und ziemlich nichtsagend). 11 b 3 jetzt am Anfang des Stiches.

<i>Bo'rech e'la'im al iddo';</i>	14	בארה רשעם אל תבא
<i>V'al l'äster 'iddarekh r'ä'im;</i>		ואל האשר בדרך רעם
<i>Pro'ethu, al la'tör lo;</i>	15	פרעה אל תעבר בו
<i>Seté me'dav vö'hor!</i>		שמה מעלו ועבר
<i>Ki ä'reh qaddiqim k'ör negh,</i>	18	כי ארה צדיקם כאור נגה
<i>Holekh v'or 'ät u'kham häjjim;</i>		הלך ואר עד נמן היום
<i>Vedark e'la'im ka'fela,</i>	10	והודרך רשעם כאפלה
<i>Lo jöde'dä b'mikhlölu.</i>		לא ידע במכשלו
<i>Lo' jil'nu, -u lö' jard'u;</i>	16	לא ישנו אם לא ידעו
<i>V'nig'e'lä e'natim, -u lo' j'linu.</i>		ונעולה שנתם אם לא ילנו
<i>Ki löch'nu löchem vö'la,</i>	17	כי לחמו לכם רשע
<i>Vajen chamäsim jötu.</i>		ויין המסם ישתו
<i>B'ni, lö' b'ardj haqäba;</i>	20	בני לדברי הקשבה
<i>La'märej. lö' oznäkhä!</i>		לאמרי הם אוך
<i>Al j'läzu me'enäkhä;</i>	21	אל ילזו מעניך
<i>Som'rem betökh t'habäkhä!</i>		שמרם בתוך לבבך
<i>Ki chäjju häm f'moq'ehem,</i>	22	כי חים הם למצאותם
<i>U'khol beqäro märpä.</i>		ולכל בשור מרפא
<i>B'kol mämar u'gor löbbäkhä!</i>	23	בכל משמר נצר לבך
<i>Ki mähem wö'ot chäjju.</i>		כי מהם תוצאת חים
<i>Haser mämu'khä: 'eqq'äl pü;</i>	24	הסר ממך עקשה מה
<i>L'zot e'fötäim hö'reheq mämuakh!</i>		לזו שפחים הרחק ממך
<i>'Enäkhä f'nekhak jabbö'u,</i>	25	עניך לנכח יבשו
<i>Ve'af'ap'pähä negdakh!</i>		ועפעפך נגדך
<i>Palläs mä'gul raglähä,</i>	26	פלס מעול רגלך
<i>Vekhol d'rakhähä täkhen!</i>		ובל דרכך חנן
<i>Al lö' lejämim äq'mol;</i>	27	אל תם ולוימן ושפאל
<i>Haser ragl'khä müddärk rü!</i>		הסר רגלך מדרך רע

## Gegen Buhlerei.

<i>B'ni, t'chökhmati haqäba,</i>	V1	בני לתבטתי הקשבה
<i>Lü'tänat. lö' oznäkhä;</i>		לתבטתי הם אוך

18 a1 ist bei der Versumstellung zurückgeblieben und steht deshalb jetzt unlogisch vor 16, während **אם** in 18 zu **אין** werden musste. 19 b3 כח ידעו. 16 b5 *καρποφρα* (falsche Auffassung der richtigen Lesart, welche blasphemisches Murren bezeichnet); ידעו (zu gelinder Ausdruck, aus V. 19 eingedrungen, welcher nach der ursprünglichen Versfolge unmittelbar vorherging). 23 a1 כח; כח. 23 b2 *κα* . . . *καταβου*; *καταβου*. 25 b1 + *אין*. 26 b3 *καταβου*; *καταβου*.

<i>Lä'märekko mezinuut,</i> <i>Vedä't, a'fatij E'kha j'gövu!</i>	2	לשמיך מוט ודעת שפתי לך יצו
<i>Ki nifet g'f'fe zäru,</i> <i>V'chaliq mälämuu chikkah;</i> <i>V'ach'etah niden kh'lä'na,</i>	3	כי נפת שפתי זרה וחלק משמן חכה
<i>Chaddä kachäres pijot.</i>	4	ואחרתה מרה בלענה חרה כחרב פיה
<i>Ragläh jör'dot mävet;</i> <i>Sod qo'däh jittämekh.</i>	5	רגליה ירדת מות שאל צעדה יתמד
<i>Oreh chäjjim pen tefälles,</i> <i>Na'ö ma'gölötäha.</i>	6	ארה חים פן תפלם נעו מעגלתה
<i>V'atä, banim, äim"ä li,</i> <i>V'al t'äru mäim'ré fi:</i>	7	ועת בנם שמעי לי ואל תסרי מאמרי פי
<i>Harcheq minotänuu äärcakch,</i> <i>V'al äqrah el patch äläth!</i>	8	הרחק מנחת דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה
<i>Pen ätten f -chärim hodakh,</i> <i>S'natäha äläkxäri!</i>	9	פן תתן לאחרים הודך שנאך לאבדיו
<i>Pen jiph"u äärim köchakch,</i> <i>V'äöpakchä b'bet nikkri!</i>	10	פן ישבעו זרים כחך ועצמך בבית נכדיו
<i>V'ashänuu V'ach'ritäkhä,</i> <i>Bikh'lä bär'ré V'erükhu:</i>	11	וזהבם באחרתך בכלת בשרי שארך
<i>V'-marä: ekh päim't. mäar,</i> <i>V'takhächat näng ähbi!</i>	12	ואפרת אך שנאת מסר ותוכחת נאן לבי
<i>Velo' äimä't- ä'qol märaj,</i> <i>V'äm'lämu'daj li ä'fitt-ä'm:</i>	13	ולא שמעת בקל מדי ולמלמדי לא הבה אמי
<i>Kim'at hajiti ä'khäl ra',</i> <i>Betökh qahäl w'äda.</i>	14	כמעט דחתי בכל רג בתוך קהל ועדה
<i>S'te mäjim mälörükhu,</i> <i>V'no'ä'm mälökch V'erükhu!</i>	15	שעה מים מברך ונולם מפרך בארך
<i>J'fugä mä'j'not'khu chäqo,</i> <i>Bar'chöbet pä'gä mäjim!</i>	16	יצו מעינתך חצה ברחבת פילי מים
<i>Jihü lekäh V'baddükhu,</i> <i>Vetu löärin ätakh!</i>	17	יהיו לך לבדך ואנן לזרם אתך
<i>Jehi w'qor'khä bärükhu;</i> <i>U'wäch meät u"ärükhu!</i>	18	יהי מקדך בך ותשח מאסת נעריך

V 2 b 2—4 *ipöu xallänu ävällälatäc* etc; יפוע יפוע. 3 a 2 + *עז* (*aux Cant. iv 11*).  
5 b 1 *Δεσπότης des Ortes*. 6 b 2 + *עז* לא (*widerspricht dem Parallelismus*). 8 a 2  
*im* *אלוהים*; *מרה*. 9—10 enthält coordinirte, abnehmende Hauptsätze. 11 b 2—3 *αἰματός σου*;  
*בשר ושמןך*.

<i>Ajjält 'ahün w'ja'läi ehen,</i>	19	אילת אהבם ויעלה הן
<i>Dadäläha j'ewwäkhä!</i>		דדיה יורק
<i>Tar'äkhä bekhol 'et;</i>		ותרעלה בכל עת
<i>Hahlälah ägäl tämüd!</i>		כארבתה תשנה תמיד
<i>V'lamä ägäl, 'al, 'äträ,</i>	20	ולמה תשנה בני בורה
<i>U'chäläq ehäy nakhrijä?</i>		ותחבק חק נכריה
<i>Ki wäkhä 'en Jah däre ä;</i>	21	כי נכח עני י' דרך אש
<i>V'ehel wä'g'läle mefällä</i>		ובל מעולתו מפלים
<i>"Vomäw jill'du -t häll;</i>	22	שנותו ילכדו את האש
<i>Behuhl chälätä jilläwäkh.</i>		כחבל חטאתו יתפד
<i>Hu' jänat b'en mäsär lö,</i>	23	הא ימת באן מסר לו
<i>U'neh äwällä jügäl.</i>		ובים אילתו ישנה

## Gegen Ehebruch.

<i>N'qor, 'äl, mäqäl ädhäha,</i>	VI 20	נצר בני מצות אבך
<i>V'al ällät tärat ämmädh!</i>		ואל תשש תורת אבך
<i>Qa'räm 'äl äh'äha tämüd;</i>	21	קשרם על לבך תמיד
<i>'On'däm 'äl gärg'rothäha!</i>		ענדם על דעתך
<i>V'ehokhäd, gam h' äggräkhä;</i>	22	[ועבדו גם את העבד]
<i>H'häläkhä'khä tämhä -lakh.</i>		בהתהלכך תמה אתך
<i>H'häläkhä'khä tämhä 'äläkhä;</i>		בשכבך תשמר עליך
<i>H'gäghä, h' ädhäkhä.</i>		הקצת ראת תשחק
<i>Kä nör mäqä ä'torä w,</i>	23	כי נר מצוה ודודה אר
<i>V'dark ch'gijm töh'ehat mäsär;</i>		ודרך חים תוכחת מסר
<i>Lä'möräkhä määt rē,</i>	24	לשמריך מאשת רע
<i>Möchlätat l'kän nakhrijä.</i>		מחלקת לשון נכריה
<i>-L tämhäd jöggäh b'äbäkhä;</i>	25	אל תחמד יפיה בלכבך
<i>-L äggäch'khä b'ä'äppähä!</i>		אל תחקך בעפעפיה
<i>Kä b'äd zöwä kikhär tämhä;</i>	26	כי בעד וזה כבוד לחם
<i>V'el ä wäp j'gära ägäl.</i>		ואשת אש נפש יקרה תצר
<i>H'jähälä ä ä bechäq,</i>	27	דחתה אש אש בחוק
<i>U'hädan lö äggär fäm?</i>		ובנור לא תשרפן
<i>Im j'häläkh 'äl gäghätim,</i>	28	אם ידלך על נחלים
<i>V'raglär lö äkkäwänä?</i>		ורגלו לא תבין

VI 22a. *äwäwä wä* — *וה' לך*. 22 a 2 *äggäwän*; *וה' לך*. 23 a 4 *äwäwä*; *וה' לך*. VI 22a muss ergänzt werden, weil die Weisheit, welche Subject der folgenden Sätze ist, sonst ganz ungenannt bleiben würde. 22 d 1 *wä* A; M *qäwä*. 25 h 1 *wä*. 26 a 2 *wä* A; M + *wä*. 26 a 3 + *qä*. 28 a 2 M + *wä*. 28 a 4 M *äwäwä*.

<i>Lo' jéwazú baggáunoh,</i>	30	לא יבזו לנו
<i>Ki jéwazú, l'wálle' náfio;</i>		כי יבזו לנו נא
<i>V'áimod' j'áallén ták' áotjón,</i>	31	ונמצא שולם שבועות
<i>Ki kol' hon l'éto jitten,</i>		את כל הון ביתו יתן
<i>Nedf' állé chander leh;</i>	32	נאף אשה חסד לב
<i>Malchit náfio ja' p'ána.</i>		מלכת נאפו יעשה
<i>N'ga'im oqálon j'ínge,</i>	33	נעם וקלן ימצא
<i>V'cherpáto l'é t'innáché,</i>		וחרפתו לא חמה
<i>Ki qín'a ch'máti gáher,</i>	34	כי קנאה חמת נמר
<i>Vek' jachmél b'jón náqan;</i>		ולא יחמל ביום נקם
<i>Lá' j'áya' p'at' khol' kófer,</i>	35	לא ישא פני כל כפר
<i>V'la' j'ólá, ki tarbá kochá,</i>		ולא יאבה כי תרבה שחד

## Ein Verführer.

<i>Beni, temér amárej,</i>	VIII 1	בני שמר אמרי
<i>V'áicéatj tepón itakh!</i>		ומוצחי תפון אתך
<i>Sémér áicéatj wéh'je,</i>	2	שמר מוצחי וזה
<i>V'ardé' k'áim' enúkhá!</i>		ותורתי כאשן עניך
<i>Qol'ém' 'al' éq' állékhá;</i>	3	קול'עם על אנבעתך
<i>Kol'ém' 'al' lóch' állékhá!</i>		כחכם על לח לבך
<i>'Mor lóchókhá: 'chéti átt;</i>	4	אמר לחכמה אחתי את
<i>V'mód' lúkhánn' t'qra'.</i>		ומועד לבנה תקרא
<i>Ki b'échallóni léti,</i>	6	כי בחלון ביתי
<i>H'ad' étaubh' álléplé;</i>		בעד אטובי נשקפתי
<i>V'áre' l'áfetjím,</i>	7	וארא בפתים
<i>Blad' l'banín ná'r' ch'ár leh,</i>		אבנה בבנם נער חסד לב
<i>'Abér l'áttjéq' epl' pínnu,</i>	8	עבר בשק אצל פנה
<i>Vodúrech' l'éah j'ig'ad;</i>		ודרך ביתה יצעד
<i>Benúlef, l'é'aréh' jom,</i>	9	בנוסף בערב יום
<i>H'áim' l'ajl' wáffín.</i>		כאשן ליל ואפלה
<i>V'háim' állé' l'q'édto,</i>	10	והנה אשה לקראתי
<i>Šit' wáim' állé'arót' lób;</i>		שת נה ונצרת לב
<i>Honújja' h'í' e'aróret,</i>	11	המית דא וסודרת
<i>H'ájt' l'é' j'ú'w' r'aglíha.</i>		בבית לא ישבנו רגליה

30b4 + 31 (Glosse zum Vorhergehenden). 32b2 so A; M + 33a1  
 33b2; 34 VII 5 wörtlich aus II 16 eingeschoben. 11b1 & 34b2 (das Suffix  
 hier nicht am Platze, weil 322 im Gegensatz zu 321 in 12 steht).

<i>Pa'm báchuq, pi'm bar'chóot,</i>	12	פעם בחץ פעם ברחבת
<i>Vedél kol pinna: té'roh;</i>		ואצל כל פנה הארץ
<i>V'hechajqa hó e'naé'qá lo,</i>	13	והחזקה בו ונשקה לו
<i>Hé'ezza náttomár lo.</i>		העז ותאמר לו
<i>Zib'ché zédmim 'álay;</i>	14	זכתי שלמים עלי
<i>Hijjom zédmim u'dárej.</i>		היום שלמתי נדתי
<i>'Al léa jagl'i- li'v'rótaéh,</i>	15	על כן יצאת לקראתך
<i>L'fachér panúkhá, -médakh.</i>		לשחר פניך אמצאך
<i>Marbádím rébadt- 'árei,</i>	16	מרבדם רבדת ערשי
<i>Ch'ubót etán Mígrójim;</i>		חסבת אמן מצרים
<i>H'ufót mikkabí mor,</i>	17	הנפתו משכבי מר
<i>Ahálim véjinnámen.</i>		איהם וקמן
<i>L'kha, nárvá dódím: 'ad begy,</i>	18	למה נדות דדם עד בקר
<i>Ní'llézi: bó'hábita!</i>		נתעלמת מארבעם
<i>V'mikkol 'danim ábbót vé',</i>		(וכל עדום אבות וע
<i>V'jím'qá to'nigim y'nábita.</i>		השקו הענש ענשם)
<i>Ki én huí' be'éto,</i>	19	כי אין ראש בביתו
<i>Holókéh bedáék m'ráchoy;</i>		הלך בדרך מדחק
<i>'Q'or hákkaey lógach H'jádé,</i>	20	צדק הכסף לקח בידו
<i>L'jom hákkae' jábo' héto.</i>		ליום הבסא יבא ביתו
<i>Hítótta H'eúzá lógach,</i>	21	השתו רבב לקחה
<i>H'eheq' y'fúajm háddúhému;</i>		בחלק שפותים תרחש
<i>Holókéh ach'rúha pí'mu,</i>	22a	הלך אחריה פהאם
<i>Ukh'ákhna é' masár 'eíl.</i>	c	ובעמם אל מסר איל
<i>Kélor é' jábach jábo',</i>	b	כסוד אל טבח יבא
<i>Kemáher gýppor é' pach;</i>	23b	כמהר צפר אל פח
<i>V'lo' jáda', lí é'naé'qá hu',</i>	c	ולא ידע כי מנשקה הא
<i>'Ad f'fállach chég kobédo,</i>	a	עד יפלה חץ כבודו
<i>V'utá, banim, tim"á lí,</i>	24	ועת בנם שסעו לי
<i>V'haqélén l'imé'ré fí;</i>		ותקשבו לאמרי פי
<i>-L' jeq' é' é'rakhíha libbakh,</i>	25	אל ישט אל רובדה לבך
<i>V'at té' há'tlibótáha!</i>		ואל תתע בותבתה

12 bezieht sich, wie die ganze Beschreibung des Weibes, auf ihr damaliges, beobachtetes Treiben; also: jetzt war sie draussen, jetzt auf den Strassen. 13 b 1 + 22. 15 b 3 so A: M אצחק (gegen den Parallelismus, welcher erfordert; auf dass ich dich finden möchte). 17 a 1 M תע (kann nicht causative Bedeutung haben). 18 a 5 ερηπου; 22. 18 c—d muss derartiges enthalten haben, da das Weib nach 21 Lehre vortrug: Die Ursache der Weglassung liegt nahe. 21 b 2 από χαλδων; 22 c, 22 e. 23 a standen wohl am Rande und wurden an falscher Stelle nebeneinander

<i>Ki rōb ch'alim hippūla,</i>	26	בי רוב חללים הפלה
<i>Va'gūlīm kol h'engūlā;</i>		ועצמם כל העגולה
<i>Dar'kai 'al dūvekū bōlak,</i>	27	דרבני שאל ודרן ביהת
<i>Jar'dōt el chōd' re mīvet.</i>		ידדת אל חרדי מות

## Lob der Weisheit.

<i>Ubi' chokhmad' āgēn',</i>	VIII 1	הלא חכמי תקרא
<i>U'bhānā tūten q'ūlāh?</i>		ותבנת חתן קלה?
<i>Bot nēlūlōt nēp'āla;</i>	2	בית נחלת נצח
<i>Meh' f'achīm tūvīmū.</i>	3	מבט פתחם חן
<i>Alēhem, ūlīm, āgēn',</i>	4	אליהם אשם אקרא
<i>Vep'ōl el h'ne dām;</i>		וקרי אל בני אדם
<i>Hahīm, f'āhīm, 'ōvīm,</i>	5	הבני פחים ערמה
<i>Uk'ōtēlīm, N'hīmū lah!</i>	6	ובסלם הבני לב
<i>Sin'a, ki n'gūlīm 'dōbber;</i>	6	שמעו כי נגדם ארסר
<i>V'ūf'āh'ch' f'āh'ch' mēdārū.</i>		ומפתח שפתי מירסר
<i>Ki dō' re 'mūl jehyū chikē,</i>	7	כי (וידע) אמת ידעת חכוי
<i>V'ū' lōt v'f'āh'ch' rānā.</i>		ותועבת שפתי רשע
<i>Begūlōq kol tū'rē fī;</i>	8	בעדק כל אמרי פי
<i>Ez lāhīm nīstā v'iqqē.</i>		אין בהם נפתל ועקש
<i>Kullām n'k'ōchīm tammūlīm,</i>	9	כלם נכחם לממן
<i>Vūdvīm l'mōc' e dō'al.</i>		וישרם למצאי דעת
<i>Q'cha mīmūri w'al kōv'f,</i>	10	קחו מסדו ואל כסף
<i>Vedō' l' nēchārūq nēchār!</i>		ודעת מחרץ נבחר
<i>Ki chōk'hmā nippmīmīm,</i>	11	כי חכמה מפגום
<i>V'k'hol ch'f'āh'ch' lō' j'īmā hah.</i>		ובל תפגם לא ישר בה
<i>'Nl chōk'hmā lākhānt- 'ōvīm,</i>	12	אני חכמה שכנת ערמה
<i>Vedō'at n'z'mmōt tūcō'.</i>		ודעת מומת אמצא
<i>Lī 'qō v'ūlūj'jā;</i>	14	לי עצה וחשיה
<i>Ani bād, li g'bārā.</i>		אני בנה לי נכרה
<i>Bi m'f'ākhīm j'mōk'hmā,</i>	15	בי מלכים וטלבו
<i>V'ro' nīm jechōy' qū qūdeq;</i>		ורועם יחקקו צדק
<i>Bi kol qurīm j'āqōr,</i>	16	בי (כל) שרם ישרו
<i>Un'āhīm kol tōf'ē arq.</i>		ונרעם כל ששני ארץ

eingeschaltet, wo sie den Parallelismus zerstören. Der erstere Stiches hebt neben der Plotalichkeit des unseligen Entschlusses, wovon die Parallele spricht, seine Unfreiheit hervor. In 22b ist יצא nicht Relativsatz.

26a2 יצא VIII 2 vorher יצא יצא aus I 21; IX 3. In M folgt יצא, eine Glosse zu יצא, die in A noch fehlt. 3 vorher יצא יצא (Glossen zum Polgenden, vgl. I 21). 5b2 יצא; 11a1 + יצא.

<i>Am' dāh Jah thab,</i>	17	אמ' אדם יד אדם
<i>Um' dāh'raj jūgādūnī;</i>		ומסדרי ימצאני
<i>Geā u'gān velārē co',</i>	18	גא ונאן וחדד רע
<i>Vf' lāhpukhōt zūnēti,</i>		ופי תחפכת שגאני
<i>Katōd va'ōier iiti,</i>	18	כבד ועשר אתי
<i>Hon 'ātoq ūgedōqu;</i>		הן עתק וצדקה
<i>Tob pīrj- mechāruq u'mippaz,</i>	19	טב פירי מחרץ ומפז
<i>U'huat- mikkarj nībchar.</i>		ותבאתי מכסף נכר
<i>Beirach g'dāqā 'hāllek,</i>	20	ברך צדקה אהלך
<i>Be'ōkkh netibōt mīppaz;</i>		בחד נתבת ממשפ
<i>Lehānchit 'shabēj jek,</i>	21	לנחל אדני יש
<i>V'ōf' rōtēhēn. amūllē.</i>		ואצרתם אמלא
<i>Jah gānan- vāūt dārko,</i>	22	י קני ראשת דרכו
<i>Qadūi mīf'ālov, mēoz;</i>		קדם מפעלו מאז
<i>Me'ōlam nīnakkōti,</i>	23	מעולם נסכתי
<i>Meroē, mīggād'ne āreç.</i>		מראש סקדתי ארץ
<i>Beēn t'homōt cho'ōlōti,</i>	24	באין תדמת תוללתי
<i>B'en mājūnōt nīkhhī'ōl mājūn;</i>		באין מענית וכבדתי מים
<i>Be'āra- harim ho'ōb'ū,</i>	25	בשרם הרים דמבעי
<i>Lif' nō g'ba'ōt cho'ōlōti.</i>		לפני נבעת תוללתי
<i>'Ad lō' 'ayā arç u'chōqot,</i>	26	עד לא עשה ארץ וחצת
<i>Verōh 'āf' rōt tēbēl;</i>		וראש עפרת תבל
<i>Bah'khino tāmōzū, lōn- ūi,</i>	27	ביבט שמים שם אני
<i>B'chūgō- chug 'āl pōd t'hom.</i>		בחוק חג על פני תרם
<i>Bammī'ç. 'chagim minnū'āl,</i>	28	באמנו שחקם מפעל
<i>Be'ōzōō 'evōt t'hom;</i>		בעשו ענת תרם
<i>Be'ōmo lōjām chōjōp.</i>	29	'כשמו לים חק
<i>Umōjūm lō' ja'b'vō fiv.</i>		ימים לא יעברו פי
<i>Vā'hā eglō- mon jōm jom,</i>	30	ואזי אצל אמן יום יום
<i>M'euchōget t'fānāv b'khōt 'et;</i>		משחקת לפני ככל עת
<i>M'euchōget b'tēbēl āreç,</i>	31	משחקת בתבל ארצ
<i>V'ia'ū'aj ēt b'wē ādam.</i>		וישעשי את בני אדם

17a 2-3 in scriptio continua identisch mit dem Kethib אדם אדם אדם; Qere und A haben אדם = אדם. 18 bildet den Gegensatz zu 17. Vorher steht אדם אדם אדם (vgl. Ps. xcvi 10), eine den Inhalt des Verses zusammenfassende Glosse nach Art von 1.10. 18a 1-2 עשירי עשירי. 27b durch Jes. Sir. xxiv 8 (5) bestätigt. A hat עשירי עשירי. Diese Variante scheint zu einer dritten geführt zu haben בן אדם אדם, welche als 29c in den Text eingedrungen ist. In der althebräischen Schrift waren א und י leicht zu verwechseln. 28 b 1-2



<i>Javir leq lögech qälan,</i>	7	יָבִיר לֵן לֶקַח קָלָן
<i>Umähäh Träsa' mümo.</i>		וְיֹאכֵחַ לְרֹשֶׁעַ מִמּוֹ
<i>-L. tokhälek leq, pän jän'ähka?</i>	8	אֵל תּוֹכַח לֵן פֶּן יִשְׁאָר
<i>Hakhäh Echakhäm, v'je'khäka.</i>		וְיִכַח לְחֹסֶם יֶאֱרֹכֵךְ
<i>Ten löchakhäm, v'jechäm 'od;</i>	9	חֵן לְחֹסֶם וְיִחֹסֶם עִיר
<i>Hodä' Tcaddig, v'jovef laqch.</i>		וְיִדַּע לְצֹרֵךְ וְיִסַּף לֶקַח
<i>T'chällät chukhmä jir'ät Jah,</i>	10	תְּחַלֵּל חֲכָמָה יֵדָעָה
<i>Veä'at y'dästim änu.</i>		וְדַעַת קִדְשֵׁם בָּנָה
<i>Ki bi jicbä jamähka,</i>	11	כִּי בִי יִרְבּוּ יִשְׂרָאֵל
<i>V'jovfu Tkhä ä'not chäjün.</i>		וְיִסַּף לָךְ שָׁנָה חֵם
<i>-Mchakhämto, chäkhämto-llek;</i>	12	אִם חֲכָמָה חֲכָמָה לָךְ
<i>Veläga, T'bdä'khu tippä.</i>		וְלֵצָה לְבֹדֵךְ תִּשָּׂא
<i>Tomäh beägr jir'ä enah,</i>		Ῥοῦ ἀποδίδται ἐπὶ ψευδίστου, ὅστις ποικίλως ἀνέμνηται·
<i>Viräddef cippor ämujm;</i>		Ῥο δ' αὐτός ἀποδίδται ὅσους ἀποτόματα.
<i>Ki äzäh dürekh kämo,</i>		Ἀπὸ αὐτοῦ γὰρ ὅσους τοῦ λαοῦ αὐτοῦ ἀμειλῶνται·
<i>V'na'g'te ändänu t'ä.</i>		Τοῦ δὲ ἀφῶνας τοῦ ὅλου γινώσκοντες ἀπὸ αὐτοῦ.
<i>'Ober midbär jefimom,</i>		Διαπορεύεται δὲ δὴ ἀνδρῶν ἐρήμους,
<i>Veörz sind T'gimadon;</i>		καὶ γῆν διαπορεύμενην ἐν ἐρημίᾳ·
<i>Zorä' arz g'äro v'g'äro,</i>		[Ῥο δ' αὐτός ἐπὶ γῆν ἀβύσσου τοῦ καὶ ἀνδρῶν,]
<i>V'jov'anf b'jandav T'défu.</i>		Συνάγει δὲ χερσὶν ἀκαρπίας.
<i>Eit beätät homäffa,</i>	13	אֵת בְּעֵלֵי חֲסִיד
<i>P'tajät ubät jät'ä ma;</i>		פְּתִיחַ וְכַל יְדַעַת מֶה
<i>V'jäv'hä lefätoch h'äh,</i>	14	וְיִשְׁבַּח לְפִתְחָה כִּתְה
<i>'Al k'äse', v'röme qärel.</i>		עַל כֵּסֶם מִדְּמֵי קִרְת

mus unbedingt geforderte, Stellung, was die currente Exegese entweder ignoriert oder verwirft! IX 1 b 2 σὺ λέεις, ἴσως. 2 a 4 יָדָה. 3 b 2 + ט (Glossen zu יָדָה, die zum Begriffe der Stadt schlecht paßt).

7—10 müssen späterer Zusatz, vielleicht aus einem anderen Buche, sein, veranlaßt durch die Anrede an die Einfältigen in 4, 6 und טָל in 12. Denn טָל in 11 steht jetzt ganz räthselhaft da, hat aber den besten Anschluss an 6. Auch ist undenkbar, dass die Weisheit zwischen Anreden an die ihrer Hilfe Bedürftigen ein gar nicht angekündigtes Selbstgespräch einschübe, worin sie sich selbst Belehrungsversuche an Spöttern widerriethe. Denn dass in 7—9, ebenso wie in 4—6, 11—12, der Einfältige angeredet werde, bedarf keiner Widerlegung. Im ursprünglichen Zusammenhange von 7—10 war das Du jedenfalls der Leser. 7 a 3 + ט. 12 a 3—4 wird die obige Aussprache noch durch das Dagesch forte bestätigt, welches der Accentuation widerspricht, da eine unbetonte geschlossene Silbe keinen langen Vocal haben kann. Vgl. vulgär-arabische Formen wie *qultä-loh* = قُلْتُ لَهُ und die Betonung des Stichenendes in IV 4 a; VII 13 b; VIII 5 b. 12 a—k wohl aus einem

<i>Tügrä' l'el'v'e dörrek,</i>	15	תָּגְרָא לְעֵבְרִי דִרְרַח
<i>Hom'jätterim or'chölam:</i>		חֲמִיּוֹתֵינוּ מִיְּמֵינוּ
<i>Mi fütü, jáur hénau;</i>	16	מִי פִּי יָאֵר יְהוָה
<i>Vach'ade leh, v'ámereš lo.</i>		וְחַסְדֵּךָ לֹא יִשְׁמַח בְּךָ
<i>Mojm géukelm jinstégu,</i>	17	מֹשֶׁה גִּבּוֹר מִיְּמֵינוּ
<i>Vellichem v'tárim jin am;</i>		וְעִלִּיחִים מִיְּמֵינוּ
<i>V'lo' jáda', ki r'faim áam,</i>	18	וְלֹא יָדָעָה, כִּי רַפְאִים אָמִים
<i>B'im'qel áel q'ruúha.</i>		בְּיָמֵינוּ אֵל קִרְוָהּ
<i>Akh náá, al t'úcher m'gómah,</i>		Αλλὰ ἀποστήσῃ, μὴ ὑγγραύσῃς ἐν τῷ τόπῳ αὐτῆς:
<i>V'al táset 'en'kha álha!</i>		Μηδὲ ἐπιστάσῃς τὸ σὸν ὄμμα πρὸς αὐτήν.
<i>Ki khén ta'bér majm zórim,</i>		Ὅστις γὰρ ἐπαθήσῃ βλάψαι ἁλλότρου,
<i>V'úfódch 'al udhar nákhri.</i>		καὶ ἐπαθήσῃ ποταμὸν ἁλλότρου.
<i>Echaq ná' mímamájim zórim,</i>		Ἀπὸ τοῦ βλάψαι ἁλλότρου ἀπέχευ.
<i>V'al téá mímamágor nákhri;</i>		καὶ ἀπὸ πηγῆς ἁλλότρου μὴ πίψῃ
<i>Lemá'u jirbá jamúkhá,</i>		Ἥνα πολὺν ζήσῃ χρόνον.
<i>V'josifa t'khá f'not chájim!</i>		Προσπεθῇ δὲ σοι ἡ γῆ ζῆσῃ.

verloren gegangenen Buche entnommen, jedenfalls hier nicht ursprünglich. Der Sinn des ergänzten Stiches steht durch die Parallele fest.

15a 1 אָפִן (vgl. 3). 17 enthält nicht Worte der Thorheit. 18a—k schwacher, auf keinen Fall ursprünglicher, Zusatz, welcher die gewaltige Wirkung des anheimlich kurzen Schlusses 17—18 gründlich zerstört. Dem Verfasser des Zusatzes lag offenbar V. 31 schon vor.

(Fortsetzung folgt.)

## The new Sanskrit MS. from Mingai.

By


G. Bühler.





At the monthly meeting of the Asiatic Society of Bengal on Nov. 5 1890, Colonel WATERHOUSE exhibited a birchbark MS., obtained by Lieutenant BOWEN from the ruins of the ancient underground city of Mingai near Kuchar in Kashgaria. According to the notes in the *Proceedings*, No. ix of 1890 p. 223, the MS. consists of 56 leaves, most of which are written on with black ink on both sides. A string runs through the middle of the leaves, and two boards protect the volume. According to the same authority, the MS. was made over for deciphering to Babu Sarat Chandra Das, who, however, as well as Lama Phantshog, failed to make out its contents. The notice concludes with the remark that, as the MS. appears to be particularly rare and interesting, heliogravures of two leaves are published in the Plate III, added to the number of the *Proceedings*, "in the hope that some of the members may be able to decipher it".

As the photo-etchings, which give the *sāṅkappriṣṭhas* of Fols 3 and 9, are very good, and as the MS. really possesses a very great interest for all Sanskritists, I subjoin my reading and translation of the piece on Fol. 3 together with some remarks on the alphabet, language and contents of both the pieces.

By the shape of its leaves the Mingai MS. differs from all other birchbark MSS., known to me. All those which I have seen in Kashmir, as well as the Bakhshali MS., consist of sheets of quarto-size. The leaves of the Mingai MS., on the other hand, are narrow,

long strips, cut according to the usual size of the palmleaves. Like the palmleaf MSS., they are held together by a string, which is not used for any other birchbark volume, because the brittle nature of the material would make such a proceeding dangerous for its preservation.<sup>1</sup>

The writing on Fol. 3, which is very large and clear,<sup>2</sup> exhibits the type of the characters of the Gupta period. There are only two letters, which slightly differ from those, used in the Gupta inscriptions. The initial *a* (see *anavataptana*, L. 5) shows a peculiar form  in which the upper half of the left limb, represented by a curve open to the left, has been placed in front of the lower half and has been connected with it by a short stroke. Further, the left limb of *sa* shows mostly a wedge (as in the Horiuzi palmleaf)<sup>3</sup> instead of a small circle.

The writing on Fol. 9 shows in general the same type as that of Fol. 3. But it is very much smaller, and there are a few more advanced cursive forms. The initial *a* looks exactly like the *a* of the Horiuzi palmleaf. For the *ya* we find besides the old tripartite form, a peculiar looped one  and the form of the Horiuzi palmleaf. In the letter *śa* the continuity of the topline is mostly broken and  appears instead . There are also several instances of a *sa* with an opened wedge<sup>4</sup> in the syllable *śya*, which is . Among the numerals the figure 3 shows the ancient Gupta form, consisting of three horizontal lines one above the other. The figure 9 resembles those occurring on the Valabhi plates and in the Śāradā MSS. In Fol. 3 two different signs of interpunction are used. Between words to be taken separately, and at the end of half verses and verses occurs a short horizontal stroke or a small curve, open to the left. Once, in L. 2 after *svāhā*, we have two upright strokes with hooks at the top.

<sup>1</sup> The mischief caused by the string is visible on both the leaves, represented in the facsimile.

<sup>2</sup> Fol. 3 has been placed on the Plate under Fol. 9.

<sup>3</sup> *Anecdota Oxoniensia*, Aryan Series, Vol. i, Pt. III, Plate 5.

<sup>4</sup> *Op. cit.* p. 84.

Babu Sarat Chandra Das is no doubt right, when he says, *Proceedings, loc. cit.*, that the Mingai MS. appears to have been written by different hands. The volume may even be made up of different pieces, written at different times.<sup>1</sup> The parts, resembling Fol. 3, belong, to judge from the characters, to the fourth or to the fifth century A. D. Those, resembling Fol. 9, may be somewhat later. But it is not impossible that the cursive forms already existed during the earlier period named, and that the exclusive use of more antiquated signs on some sheets is owing to individual idiosyncrasies of the writers. These questions can only be settled, when the whole MS. has been thoroughly examined. For the present, this much only appears certain,

(1) that the MS. contains a page, showing the same characters as the Gupta inscriptions,

(2) that both the leaves, published in facsimile, look older than the Horiuzi palmleaf, and

(3) that the Mingai MS. has, therefore, a claim to be considered the oldest Sanskrit MS., hitherto found.

As regards the contents of the MS., Fol. 3 apparently contains a charm which is intended to force the Nāgas or snake-deities to send rain. The mutilated line 1 enumerates, it would seem, various plants which are to be used as ingredients for an oblation. L. 2 gives the Mantra for the oblation, which ends with the word *śedhā*. The latter word, as is well known, always indicates the moment of the *tyāga*, when an oblation is thrown into the fire. The Mantra probably consisted originally of an entire Anuṣṭubh Śloka, the first half of which may have begun with the mutilated word *madana* (?) in line 1, and which certainly ended with the syllables *kta me* in line 2. The end of line 2 and the following lines down to the end of the page contain the so-called *Anumantraya*, a further invocation of the snake-deities, intended to propitiate them by a declaration of the worshipper's friendly relations with

<sup>1</sup> In favour of this view speaks the fact that the contents of Fols 3 and 9 differ, and the Babu's statement that not all the leaves show writing on both sides.

various individual Nāgas. This snake-charm, which (see below) appears to be Buddhistic, was probably composed in Southern India. For, it mentions "the district on the banks of the Golā" i. e. the Godāvari which, rising near Nasik, flows through the whole Dekhan until it reaches the Bay of Bengal in the Madras Presidency.

The language of this piece is the incorrect Sanskrit, mixed with Prakrit forms, which is common in the Buddhist works of the early centuries of our era, as well in the Buddhist and Jaina inscriptions of the same period, and is found also in the mathematical Bakhshali MS. In line 2 we have the faulty Sandhi *devo samantena*; in line 3 the faulty compound *nāgarājñā*; in line 4 the insertion of a meaningless *u* between *vānukinā-u-apī*, which in Pali is commonly used in order to obviate a hiatus, and the faulty compound *uando-panando*; in line 5 the Prakritic form *pī* for the particle *api*. It is also possible that *parivelāya* in line 2 may be a Prakritic locative for *parivelāyām*.

The metrical portion consists of exceedingly irregular Anuṣṭubh Ślokas. The Mantra ought to end in *samantataḥ* instead of in *samantena* and has one syllable in excess. The last three verses of the Anumantraya have also more syllables than they ought to have. It is noteworthy that this small piece contains a dozen words and meanings not traceable in the Dictionaries.

#### TRANSCRIPT OF FOL. 3.

- L. 1. दुन्दुभी । गार्जनी । वर्षणि । स्फोटनी । पतनी । पाचनी ।  
हारिणी । कंपनी । [मदन] - - - - - ।
- L. 2. ऋ मे । गोलायाः परिवेलाय वर्षन्तु देवी समन्तन । इति-  
किसि स्व[र]हा ॥  
मेची मे धितराद्रेषु मेची नैर[र]-

<sup>1</sup> The bracketed letters are distinct, but the vowel-marks, which seem to have been attached to them, are not legible.

<sup>2</sup> The first ā-stroke of स्वाहा is abnormally short and has run together with the left-hand vertical of sa.

L. 3. वक्ष्ये च ।<sup>1</sup>

विरूपाक्षे मे मैत्री कृष्णगीतमकेषु च । [1<sup>0</sup>]

मणिना नागराज्ञा मे मैत्री वासुकिना-

L. 4. मपि ।

दण्डपादेषु च पूर्णभद्रेषु च सदा । [1<sup>0</sup>]

नन्दोपनन्दो ये नागा वर्णवन्तो यशस्विनः [1<sup>0</sup>]

देवा-

L. 5. सुर पि संयाममनुभवंति महर्जिका [1<sup>0</sup>]<sup>2</sup>

अनवतप्तेन वक्ष्ये मे मैत्री मे संहारकेन च । [1<sup>0</sup>]

तच्चकेन अर्चते

L. 6. तथा वासुमुखेन च ।

अपराजितेन मे मैत्री मैत्री विश्वसुतेन च । [1<sup>0</sup>]

महामनस्विना नित्यं तथैव च

#### TRANSLATION.

... "Dundubhi, Gārjani, Varshaṇi, cucumber, Patani, Terminalia Chebula, Hārīṇi, Kampana"<sup>3</sup> ...

... May the god send rain for the district on the banks of the Golā all around; Ilikisi Svāhā!<sup>4</sup>

<sup>1</sup> For धृतराष्ट्रेषु.

<sup>2</sup> The correct Sanskrit would be संयाममनुभवन्ति.

<sup>3</sup> I take these words as the names of plants, used for the oblation to the Nāgas, though the Dictionaries do not give such meanings for *Dundubhi*, *Varshaṇi*, *Patani*, *Kampana* and *Hārīṇi*. *Gārjani* may be a vicarious form for *Gārjara*, according to the smaller Petersburg Dictionary "a carrot"; and *Kampana* may stand for *Kampula* "breadfruit".

<sup>4</sup> This is the Mantra for the oblation, as the word *svāhā* indicates. *Golā* is the Prakrit name of the Godāvarī, which is used also in Sanskrit works. *Paricēḍya* is probably the dative of a masculine noun *paricēḍa* i. e. *celāḥ parigataḥ*. Possibly, however, it may be intended for the locative of a feminine *paricēḍā* i. e. *parigatā celā*, and stand for *paricēḍyāḥ*. Neither, *paricēḍa* or *paricēḍā* is traceable in the Dictionaries. I am unable to explain *Ilikisi*, which is possibly a Tāntric exclamation like *hriḥ hūḥ phaḥ* and so forth.

I keep friendship with the Dhṛitarāshṭras, and friendship with the Nairāvayas.<sup>1</sup> I keep friendship with the Virūpākshas and with Krishna and the Gautamakas. I keep friendship with the king of snakes Maṇi, also with Vāsuki, with the Daṇḍapādas,<sup>1</sup> with . . . , and ever with the Pārṇabhadras. Nanda and Upananda, (as well as those) snakes of (beautiful) colour, of (great) fame and great power, who take part even in the fight of the gods and the demons — (with all these), with Anavatapta, with Varuṇa and with Saṃhāraka.<sup>1</sup> I keep friendship. I keep friendship with Takshaka, likewise with Ananta and with Vāsumukha,<sup>1</sup> with Aparājita and with the son of Chhibba.<sup>1</sup> I keep friendship; likewise always with great Manasvin.<sup>2</sup>

The contents of Fol. 9 seem to be different. All the portions, which are legible in the facsimile, contain medical prescriptions for the cure of disease and for giving to sickly children vigour and health. In line 8 we have at the end of a prescription which is not entirely decipherable,

ऊशस्व शुष्यतो वापि कुमारस्वाङ्गवर्धनम् [१\*]

"(This is a medicine) which increases the body of a lean boy or of one who is in a decline."

Immediately after these words follows another prescription,

प्रवक्ष्यामि विधिं [सि]द्धं बलवर्धनं [प]रं [१\*]<sup>2</sup>

कुशकासमुशीराणि द्राक्षा इत्यङ्गः [१\*]

सिद्धमेतत्पयो देयं ऊशाय सहस्रकैरम् [१\*]

एतैः सिद्धं घृतं वापि जीवनीयं च लेप[यि]त् [१\*]

"I will declare the most effective prescription [which gives] strength and a (healthy) complexion. Kuśa-grass, Moringa pterygo-sperma, the root of Andropogon muricatus, grapes . . . . . A do-

<sup>1</sup> Not traceable in the dictionaries. With *Chhibbaruta* corresponds *Chhibbaputta* in the Pali verse, quoted below p. 110.

<sup>2</sup> For प्रवक्ष्यामि. — The two illegible syllables must have contained a word equivalent to प्रदे.

coction of these, (*mixed*) with sugar, must be given to a lean person; or let him smear on Ghl, boiled with those (*above mentioned ingredients*) and with *Jivaniya*.<sup>1</sup>

Again I read in lines 10—11:

[मो]चं हरिद्रा मंजिष्ठा पिप्पली देवदारु च [१<sup>०</sup>]  
 एभिर्वृणोक्तैः सर्पि युक्तं कासमिवा[ह]णम् [१<sup>१</sup>]  
 तृपार्त्तस्य च वालस्य दीनवक्त्रस्य शुष्यतः [१<sup>२</sup>]  
 गवादनीं दाडिमस्य जलयुक्तं प्रयोजयेत् [१<sup>३</sup>]  
 कल्कं पिष्ट्वा प्रियंगूनां भद्रमुस्तस्य चैव वा [१<sup>४</sup>]<sup>२</sup>  
 तण्डुलोदकसंयुक्तं दद्यान्नाधुभिः मिश्रितम् [१<sup>५</sup>]<sup>३</sup>

"Schreberia Swietenioides, Curcuma longa, Rubia Munjista, pepper and Pinus Deodaru — clarified butter mixed with a powder of these (*ingredients*), also (?) white Moringa pterygosperma (?), Clitoria ternatea and pomegranates, mixed with water, one shall prescribe for a child, that is suffering from thirst, looks ill and is in a decline.<sup>4</sup> Pounding Aglaia odorata,<sup>5</sup> or also Cyperus into a paste, one shall give it, together with rice-water and mixed with honey."

These specimens are amply sufficient in order to establish the character of the contents of the second page. Possibly they may be extracted from the chapter of a medical work on *bālaśikitsā*. I may add, that probably the whole page will become legible, if the leaf is well soaked in water and afterwards dried, as the Kashmirians invariably do with old birchbark MSS.

Lieutenant Bower believes the ruins of Mingai and the MS. to be Buddhistic. The latter conjecture is, as already stated above, pro-

<sup>1</sup> According to the smaller Petersburg Dictionary "a kind of vegetable".

<sup>2</sup> For प्रियंगूणां.

<sup>3</sup> For अभिमिश्रितम्. The MS. seems to have had originally the Prakrit form *madhubhi*, which the metre requires.

<sup>4</sup> Compare with this and the following prescriptions, Ashtāṅgharīdaya, Uttaraśthāna II, 50—52.

<sup>5</sup> Or *Panicum italicum*, or *Sinapis ramosa*.

bably correct. For, verse 101 of the Khandavatta Jātaka (FAUSBÖLL, *Jātakas*, Vol. II, p. 145),

*Virūpakkehi me mettān mettān Erāpathehi me |*

*Chhabhyāputtehi me mettān [mettān] Kaṇhāgotamakehi chā ti |*

corresponds with portions of the first and last verses of the *Anu-mantrapa* on Fol. 3. This agreement shows at all events that similar verses occurred in Buddhist literature.

I trust that Dr. A. F. R. HOERNLE, the able and learned Secretary of the Society, will take the volume in hand, and give us a full account of its contents. If the Society wishes to render a real and great service to the students of Indian palaeography it will publish photo-etchings of the whole volume. Every line of the MS. is of the highest importance.

Vienna, March 14, 1891.

## Die Legende von Citta und Sambhūta.

Von

Ernst Leumann.

In den *Abhandlungen des Leydener Congresses* habe ich einen Text, der den Literaturen der Buddhisten und Jainisten gemeinsam ist, nach den beiderseitigen Originalen übersetzt. Derselbe enthält die Erzählung von der Bekehrung des materialistischen Königs Payāsi oder Paesi. Ich bin nun in der Lage, dem bisherigen Unicum ein Gegenstück folgen zu lassen, und habe ausserdem begründete Erwartung, dass diesem selbst wieder über Kurzem noch weitere literarische Genossen an die Seite treten werden. Es leuchtet ein, dass damit der Boden um Vieles sicherer geworden ist, auf welchem die merkwürdigen Doppelercheinungen eine allseitige Beurtheilung und eine erzählungsgeschichtliche Verwerthung finden können. Diesmal handelt es sich um eine Legende, welche die südlichen Buddhisten unter dem Titel *Citta-Sambhūta-jātaka* unter die 550 Vorgeburtsgeschichten eingereiht haben. Man findet sie als Nr. 498 in FAUSSÖLL'S vortrefflicher Ausgabe jener Sammlung. Die Jaina-Literatur bietet nicht weniger als drei durchaus selbständige Recensionen. Nur zwei von diesen können aber genau genommen mit der buddhistischen Version zusammengestellt werden.

Davon ist die eine metrisch, die andere in Prosa abgefasst. Die erstere bildet das dreizehnte der sogenannten „Späteren Capitäl“

(*uttar'ajjhayaṇāṃ*);<sup>1</sup> sein Titel *Citta-Sambhūjja*,<sup>2</sup> das von Citta und Sambhūta Handelnde<sup>3</sup>, wird in dieser Form schon in Anga 4 aufgeführt, das mit Anga 3 zusammen als altes Reallexikon der Anlage nach dem Saṃyutta-Nikāya der Buddhisten entspricht. Die Prosa-Composition ist selbst wieder in mehrfacher Gestalt vorhanden; eine, und zwar die späteste Prakṛt-Recension, hat JACON dem von Devendra im Jahre 1673 A. D.<sup>3</sup> zu den vorgenannten Uttar'ajjhayaṇāṃ verfassten Commentar (*vytti*) entnommen und sie als die erste seiner „Ausgewählten Erzählungen“ veröffentlicht. Wenn derselben daselbst die Ueberschrift *Bambhadatta*, d. h. „Erzählung von Bambhadatta“ zu Theil geworden ist, so wird dies zwar durch den Inhalt, kaum jedoch durch das Original gerechtfertigt; die Manuscripte geben den Titel *Citta-Sambhūta-kathā* und selbst die von JACON mitbenutzte Saṃskṛt-Version (die etwa aus dem 14. Jahrhundert stammen mag) setzt nur am Ende, aber nicht am Anfang für Citta-Sambhūta den andern Namen ein. Immerhin erhält derselbe eine Bestätigung von Seiten der Āvassaya-Literatur, wo wenigstens Haribhadra's aus dem Ende des 9. Jahrhunderts stammende *ṭkā* die Erzählung zu sūtra iv, 10, 3<sup>3</sup> unter dem Namen *Brahmadattakathānaka* erwähnt.<sup>4</sup> Ähnlich verweist die um etwa ein halbes Jahrhundert ältere *Koppa-cārī*<sup>5</sup> zu *bhāṣya* vi, 229<sup>6</sup> (*Varadhayuga* . . . .) auf eine *Bambhadatta-hiṇḍī*, womit wohl eine umfänglichere Fassung der Geschichte, etwa dieselbe, welche Haribhadra an der angezogenen Stelle<sup>6</sup> unter *tac*-(*Brahmadatta*)-*carita* versteht, gemeint ist.

<sup>1</sup> Diese tragen ihren Namen wohl mit Bezug auf die im Canon den Haupttheil von Anga 6 bildenden „Gleichnisscapitel“ (*uṣṣ'ajjhayaṇāṃ*), denen sie im Inhalt nicht sehr fern stehen.

<sup>2</sup> Ind. Stud. xvii, 45.

<sup>3</sup> *ṇava-karn-hāra-vataare*; JACON gibt irrtümlich ein um 50 Jahre späteres Datum.

<sup>4</sup> Als Beispiel nämlich zu dem Worte *niyāga*: Wansa, Cat. ii, 746, 17; vgl. weiterhin S. 120, Note 1.

<sup>5</sup> Mit den Worten *jahā Bambhadatta-hiṇḍī Varadhayugapāṇi sayo-vaso nāḍḍio*.

<sup>6</sup> *Brahmadatta-kathānakaṃ yathā tac-carita*. Auch *Saṃghadāsa-gaṇi*'s *Vasudeva-hiṇḍī* wird nämlich von Malayagiri in der *Nandī-ṭkā* (Ed. p. 229) unter der Bezeichnung *Vasudeva-carita* citirt.

So wenig wie die genannte *cūṛṇi* theilt Haribhadra den Wortlaut der Erzählung mit; auch dessen Vorlage, die *Avassaya-cūṛṇi*, bietet weiter nichts als den Namen ‚Bambhadatto‘. Nur die eine auch in der *Kappa-cūṛṇi* gemeinte Episode wird von der *cūṛṇi* und von Haribhadra's *ṭikā* zu *Āv-niry.* ix, 63, 9<sup>a</sup> und 64, 2<sup>a</sup> flüchtig gestreift, indem in den beiden Strophen durch die Stichworte *amacca* und *amacca-putta* darauf hingedeutet wird.

Dagegen lässt sich nun glücklicherweise von Devendra aus in der *Uttarajjayana-Literatur* die Erzählung noch durch verschiedene Phasen zurückverfolgen: da steht zunächst neben dem *vṛtti*-Verfasser ein *Sānty-ācārya*, dem wir die *ṭikā* verdanken, hinter beiden die *cūṛṇi*, und hinter dieser wieder das *bhāṣhya*, welch letzteres freilich als metrischer Memorialtext nicht wie die anderen Quellen den Wortlaut, sondern nur die Stichworte geben wird. Die hier genannte Schriftenreihe ist in der *Jaina-Literatur* so sehr eine typische Erscheinung, dass wir, gestützt auf die in parallelen Textgruppen gemachten Wahrnehmungen, voraussetzen zu dürfen glauben, die *cūṛṇi* und das *bhāṣhya* werden, erstere in Prosa und letzteres in Versen, im Allgemeinen dasselbe enthalten, was uns in der *ṭikā* geboten wird. Wir sind genöthigt, uns vorläufig mit einer solchen Annahme zu behelfen, weil von der *cūṛṇi* bisher kein Manuscript nach Europa gelangt und vom *bhāṣhya* vielleicht überhaupt keines mehr vorhanden ist. Unsere Voraussetzung wird dem Zweifel annähernd entrückt durch die Thatsache, dass *Sānty-ācārya*'s Arbeit sich durchaus an die *niryukti* hält, welche nothwendig auch dem *bhāṣhya* und der *cūṛṇi* zum Ausgangspunkt gedient haben muss. Gegenüber diesen vier Trägern der *Uttarajjayana-Tradition* (*niryukti* — *bhāṣhya* — *cūṛṇi* — *ṭikā*) nimmt nun Devendra's *vṛtti* eine ganz besondere Stellung ein. Sie verziert, im Gegensatz zur *ṭikā*, die meisten Erzählungen mit Ausschmückungen, namentlich mit metrischen Einlagen aller Art, gibt ferner (zu *Utt.* ix) von den vier *Pratyekabuddha* (*pacceyabuddha*) anstatt kurzer Andeutungen weitläufige Lebensgeschichten unter Berufung auf die *pārva-prabandhāḥ*,<sup>1</sup> und erzählt schliesslich (zu *Utt.* xviii und xxii f.)

<sup>1</sup> JACOBI, *Asiatick. Erz.* p. 55, 10.

Legenden von verschiedenen Propheten (*titthayara*), Weltherrschern (*cakkavatti*) und ähnlichen Personen (*Baladeva* etc.), über welche in *niryukti* und *tika*, also wohl auch in *bhāṣya* und *cūṭi*, nichts Biographisches zu lesen ist. Bei diesen Abweichungen kann es sich wohl zweifellos nur um Zuthaten Devendra's, nicht etwa um Weglassungen Śāntya-ācārya's handeln. Im Allgemeinen wird das, was beim Erstern allein vorliegt, nicht zur eigentlichen Uttarajjhaya-Tradition gehört haben, sondern anderswoher entnommen und nachträglich mit jener vermengt worden sein. Damit ist nicht gesagt, dass Devendra's Zugaben — mit Ausnahme der rein rhetorischen — weniger Anspruch auf Alterthümlichkeit hätten, noch dass sie gar freie Erfindungen wären. Vielmehr scheint es höchst wahrscheinlich, dass sie in letzter Linie auf den vierten Theil des Dṛṣṭivāda zurückgehen, der neben anderen Legendenkapiteln (*gaṇḍiyāo*) solche über die *titthayara*, *cakkahara* (= *cakkavatti*), *Baladeva* und wohl auch über die *pacceya-buddha* enthalten hat. Texte, welche direct oder indirect auf jenen *gaṇḍiyāo* beruhten, wird Devendra unter seinen *pūvea-prabandha* verstanden haben. Śāntya-ācārya würde uns also, wenn wir nicht irren, die reine Uttarajjhaya-Tradition enttöhlen, Devendra dagegen eine Vermischung derselben mit Dṛṣṭivāda-Legenden.

Die hiemit gekennzeichnete Verschiedenheit oder Doppelheit der Ueberlieferung berührt nun auch unsere Prosa-Version der Legende von Citta und Sambhūta. Und zwar skizzirt in diesem Fall schon der *Niryukti*-Text zwei ganz getrennte Versionen, von denen Śāntya-ācārya die erste seiner hier auffälligerweise in Sanskrit gehaltenen Darstellung zu Grunde legt, während er über die zweite (*niry.* v. 399—403), da eine ergänzende Tradition fehle, nichts zu sagen weiss. Möglicherweise ist diese zweite Fassung diejenige, welche der Legende in der Dṛṣṭivāda-Tradition eigen gewesen ist: die *cakkahara-gaṇḍiyāo* müssen nämlich sicherlich über den Bambhadatta, da dieser dem System nach die Reihe der zwölf *cakkahara* (Weltherrscher) beschliesst, irgendwelche Angaben enthalten haben. Wie dem auch sei — die erste *niryukti*-Version könnte schliesslich auch

unecht, das heisst eigentlich eine *bhāṣya*-Version sein, die nachträglich erst in den *niryukti*-Text eingestellt worden wäre — jedenfalls ergibt sich aus der Doppelrecension in der alten Uttarajjhayapa-Ueberlieferung und aus der zu vermuthenden Version im *Dṛṣṭivāda*, woneben die blossen Verweise in der *Āvassaya*- und *Kappa*-Literatur nicht in Betracht kommen, dass die Prosa-Fassung unserer Legende in mindestens zwei verschiedenen Traditionen des Jaina-Canons Bürgerrecht besessen und also zum ältern Sagenbestand desselben gehört hat. Damit erklärt sich auch das allgemeine Schwanken des Inhalts in Einzelheiten: Devendra's ausführliche Darstellung entfernt sich nämlich in vielen Punkten beträchtlich von jeder der beiden in der *niryukti* angedeuteten Fassungen. Immerhin stimmen, wie aus der vierten Note zu Seite 112 und aus den beiden Noten zu Seite 118 hervorgeht, die paar oben aus älteren Werken gegebenen Erwähnungen zu allen erreichbaren Versionen. Eine andere in Cūṛpi und Tika zu Av. viii, 1, 6 gegebene Anekdote, die einen Sohn Bambhadatta's betrifft, findet sich nicht vor und scheint überhaupt keinen Zusammenhang mit der Bambhadatta-Sage zu haben.

Wenn nach diesen Darlegungen die Prosa-Redaction der Sage als Ganzes verhältnissmässig spät niedergeschrieben worden ist, so muss sie doch der Hauptsache nach älter als die metrische sein, da sie von derselben, wie aus der nachfolgenden Besprechung entnommen werden mag, entschieden vorausgesetzt wird. Wie alt nun aber jene ungefähr ist, das ergibt sich daraus, dass zwischen der *niryukti* (als der ersten Erklärungsarbeit) und den Uttarajjhayapāṇi (denen ihrer literarischen Ursprünglichkeit wegen die Bezeichnung *sūtra* zukommt) einige Jahrhunderte zu liegen scheinen. Wir werden es also mit einem Product zu thun haben, das eher vor als nach dem Anfang unserer Zeitrechnung abgefasst ist. Dies ist um so zweifelloser, als dasselbe auch anderwärts im Canon vorausgesetzt wird: man findet nämlich in *Jivābhigama* iv, 2 (Ed. fol. 284<sup>b</sup>) in einer Aufzählung von fünf Männern, die in die Hölle gekommen sein sollen, als letzten unsern Bambhadatta, der, wie in Uttarajjh. xiii und im Kathānaka dazu, ausdrücklich als „Sohn der Culapī“ charakterisirt ist.

Nunmehr liegt uns ob, auch noch die Fundstelle der dritten jainistischen Recension bekannt zu geben. Die zwei Strophen, welche sie enthält, sind in einem Paralleltext zu der eben genannten *niryukti*, in dem zum Āvaśyaka gehörenden Urocommentar gleichen Namens (Āvaśyaka niry. ix, 32<sup>3</sup> und 32<sup>4</sup>) überliefert. Die zugehörige Prosa — diese Recension hat nämlich, wie wenige andere Jaina-Erzählungen, die den Jātaka und einigen Pancatantra-Geschichten eigenthümliche Compositionsform — ist der *cārī*, die zum Āvaśyaka gehört, einverleibt und von da auch in die betreffende *ṭkā* (von Haribhadra) übergegangen. Es handelt sich hier um eine freie Variirung des ursprünglichen Legendenstoffes, indem das Freundschaftsverhältniss desselben in ein Feindschaftsverhältniss umgekehrt ist. Wir lassen daher, da durch die kühne Wendung natürlich auch der übrige Inhalt in Mitleidenschaft gezogen ist, vorläufig diese dritte Jaina-Recension gänzlich bei Seite, indem es uns bei der Wiedergabe und Besprechung der Legende wesentlich um Feststellung ihrer Grundform zu thun ist.

Für das Folgende empfiehlt es sich, zur Bezeichnung der buddhistischen und jainistischen Paralleltexte die Abkürzung B und J einzuführen; ein dem letzten Buchstaben beigefügtes s soll andeuten, dass die sūtra- (oder metrische), ein k, dass die kathānaka- (oder Prosa-)Fassung gemeint sei; um die auf eine *niryukti* zurückgehende dritte Version zu charakterisiren, werden wir uns bei eintretender Gelegenheit der Abkürzung J<sup>n</sup> bedienen.

Für denjenigen, dem die Gedankenwelt der Legende fremd sein sollte, sei vorausgeschickt, dass die Weltanschauung Indiens schon vor dem Auftreten der Religionen Buddha's und Mahāvira's dazu neigte, das Postulat der sittlichen Weltordnung zeitlich sowohl rückwärts wie vorwärts zu verfolgen. Nicht bloß was aus dem Menschen nach dem Tode wird, ist durch sein sittliches Verhalten im gegenwärtigen Leben bedingt; sondern dieses Dasein selbst hat wieder seine Bedingungen in der Vergangenheit. Im Christenthum ist bekanntlich der zweite Gesichtspunkt gänzlich ausser Acht gelassen;

dagegen theilen ihn die Hebräer mit den Indern. Während er von jenen aber in durchaus verständiger, durch die Vererbungslehre der Neuzeit wissenschaftlich bestätigter Weise vorgetragen wird — man sehe besonders das Buch Hiob und die Stelle, nach welcher 'die Sünden der Väter sich an Kindern und Kindeskindern rächen' — hat der Inder in seiner phantastischen Denkweise, dieser geistigen Schwester der grossartig-üppigen Tropenvegetation, sich ein System ausgedacht, das der objectiven Wahrheit gänzlich entbehrt: er hat das Dogma von der Seelenwanderung erfunden, welches gleichzeitig über das Leben vor der Conception wie über dasjenige nach dem Tode, d. h. über die Bedingungen wie über die Folgen des Einzellebens, die willkommensten Phantasien auszugestalten erlaubte. Darnach gibt es eine ideelle Stufenreihe von Wesen, welche die zur Hölle Verdamnten ebenso wie Thierwelt, Menschheit und Götter in sich fasst. Jede Einzelexistenz denkt sich der Inder als Glied einer Kette von Daseinsformen, die alle geniessen oder verbüssen, was vorhergehende Glieder geleistet oder verschuldet haben, die ferner diesem Vergeltungsprincip entsprechend höhern oder tiefern Daseinsschassen angehören und innerhalb dieser mehr oder weniger glückliche Individuen repräsentiren. Das Causalverhältniss, welches die Wesen der ganzen Reihe verknüpft, ist also ein rein ethisches und hat seinen Grund in der 'Thatensaat', wie sich in Uebereinstimmung mit der brahmanischen Philosophie J<sup>s</sup> 24 poetisch ausdrückt. Das Bewusstsein des Einzelnen dagegen ist in jener Kette kein zusammenhängendes, gilt überhaupt (ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche aus dem 'Ich' Alles und Jedes gemacht hat) dem Inder nur als ein accidenteller Factor. Damit gibt man sich in befriedigender Weise Rechenschaft darüber, dass das Individuum sich im Allgemeinen an die Vorstufen seines Daseins nicht erinnert. Immerhin stellt sich zuweilen eine solche Erinnerung bei sittlich dem Endziele nahe Gekommenen ein; d. h. es ist gewiss ebenso oft und mehr in Indien als in unserm kühleren Europa der Fall vorgekommen, dass nervöse (namentlich durch Askese überreizte) Personen die Phantasmen der Dogmatik in Visionen und allerlei maniacalischen Zuständen wirklich

erschaut, über Erlebnisse in frühern Existenzen eine subjective Gewissheit erlangt haben. In der That bildet eine zwei Genossen gemeinsame Erinnerung an Vorgeburten den Kernpunkt unserer Legende: sie veranlasst, dass die im letzten Dasein getrennten Freunde, ein König und ein Asket, sich aufsuchen und finden, worauf der letztere den König auch für die Weltflucht gewinnen will, welche allein den Menschen aus der Daseinskette befreien, ihn vor der Wiedergeburt behüten kann, indem sie jeden Thatendrang ersterben lässt und damit den Wiedereintritt einer Vergeltung unmöglich macht. Mögen nämlich gute Handlungen auch lobenswerth sein und sich durch Lebensglück in einem menschlichen oder göttlichen Dasein belohnen, Endzweck bleibt doch — das ist ein zweites gemein-indisches Dogma — die Erlösung oder das Verwehen (Nirvāṇa), wie es die beiden Religionen auch heissen. In diesem pessimistischen Grundzug berührt sich die indische Religiosität mit der christlichen, nur dass diese, von dem Gefühl ausgehend, die Welt für böse erklärt, während jene vom Verstand geleitet in der Welt eine Täuschung sieht, womit wiederum der hebräische Standpunkt, der das Motiv der Vergänglichkeit so mannigfach variirt, gestreift wird.

Es mag nun, unter Kürzung der prosaischen Partien, der Inhalt der Legende in Uebersetzung folgen. Wir suchen den Ueberblick über das Verhältniss von B zu J zu erleichtern, indem wir J<sup>1</sup> neben die erste Hälfte von B, die ebenfalls in Prosa abgefasst ist, setzen und die 35 Strophen von J<sup>1</sup> den 28 Strophen des zweiten Theils von B entsprechen lassen. Zur Wiedergabe der poetischen Theile sei bemerkt, dass derselbe Wechsel der Versmaasse auch in den Originalen sich findet: B v. 6, 9, 12—14 und 28 sind Sloken; ebenso J<sup>1</sup> 4—9, 16, 28 f., während 1—3 das Ārya-Metrum bieten; alles Uebrige sind Indra-vajrā-Strophen.

- B 1. Zwei Candāla-Jungen, Citta und Sambhūta, musiziren vor den Thoren von Ujēni und werden ihrer niedern Abkunft wegen vertrieben. Da gehen sie, sich für Brahmanen ausgebend, zu einem berühmten Lehrer in Takasiḷ. Sie verrathen sich aber durch gemeine Ausdrücke und werden wiederum vertrieben. Auf den Rath eines Wohmeinenden leben sie darauf als Asketen im Walde. } = Jk 4.

Jk 1. Zwei von vier Hirten, die ein im Walde verirrter Asket in den Orden aufgenommen hat, empfinden Ekel (ob widerlichem) und werden deshalb, nachdem sie erst ein göttliches Dasein erlangt haben, als Zwillingsskaben eines Brahmanen und einer Schavin wiedergeboren; sie erliegen, als sie einmal im Walde schlafen, dem Biss einer Schlange.

- B 2. Nach dem Tode werden sie als ein Bohnpärchen am Ufer der Neranjara wiedergeboren. Bald tödtet dieselben ein Jäger mit einem einzigen Wurf. Jk 2. Wiedergeboren als ein Bohnpärchen auf dem Berge Kālinjara wurden sie von einem Jäger mit einem einzigen Pfeil getödtet.
3. Bei der Wiedergeburt treten sie am Ufer der Nammadā als ein Adlerpärchen auf und fallen gleichzeitig wieder einem Jäger zum Opfer. 5. Im folgenden Dasein finden sie als zwei wilde Gänse gemeinschaftlich wieder durch einen Jäger ihren Tod.

- = B 1. } Jk 4. Hierauf werden sie zusammen geboren von der Frau eines Candāla-Häuptlings und bekommen die Namen Citta und Sambhūta. Durch den in Ungnade gefallenen Minister Namni, den ihr Vater im Hause verbirgt, aber nachträglich wegen Ehebruchs fortjagen muss, erhalten sie Unterricht und die ganze Stadt Benares ist voll des Lobes über ihre musikalischen Leistungen. Doch wird ihnen mit der Zeit das Betreten der Stadt verwehrt, indem ihre Neider dem König hinterbringen, dass sie die Einwohner verdürben. Bei einem Fest aber schleichen sie sich wieder ein und verrathen sich, da sie ihr Frohlocken nicht unterdrücken können, durch ihre herrliche Stimme. Wiederum

= B 1. { J<sup>h</sup> 4. vertrieben und unnothig über den Fluch ihrer gemeinen Abkunft ziehen sie fort nach Süden. Auf einem Berge treffen sie einen Asketen, der sie von ihrem Vorhaben, sich durch einen Sturz den Tod zu geben, zurückbringt und ihnen die Weihe erteilt.

5. Als Asketen wandernd gelangen sie dann nach Hatthina-pura. Hier wird Sambhūta von Namui, der mittlerweile in dieser Stadt Minister geworden ist, erkannt und unter Misshandlungen verjagt. In heftigem Zorn beschwört er der Stadt Unheil, so dass der König hilfflehend zu ihm kommt. Er beschwichtigt sich dann, nachdem auch Citta zur Beherrschung des Zarues gemahnt hat. So wird denn Namui, den der König ihnen zur Strafe überantwortet, von den beiden freigegeben. Sambhūta aber verfällt, als bei einem weiteren Besuche des Königs dessen Gemalin ihm in frommer Andacht zu Füßen fällt, trotz der Warnungen seines Genossen, dem Verlangen, in einem späteren Dasein König zu werden<sup>1</sup> (um auch ein solches Weib zu besitzen).

B 4. Nunmehr erscheint der eine nach der Wiedergeburt als Pfarrerssohn, Namens Citta, in Kosambī, der andere als Prinz Sambhūta in Kampilla.

J<sup>h</sup> 6. In der That erfolgt, nachdem er zusammen mit Citta eine göttliche Existenz verleiht hat, seine Wiedergeburt als Prinz Bambhadatta in Kampilla, während Citta als Kaufmannssohn in Purimatāla auftritt.

J<sup>h</sup> 7. Der Prinz hat erst alle Schattenseiten seiner Lebensstellung durchzukosten: Lebensgefahr von Seiten eines Regenten, Flucht, Verfolgung, Aufenthalt in der Wildniss.<sup>2</sup> Durch die Rettung eines Mädchens vor einem

<sup>1</sup> Ein weltlicher Wunsch dieser Art heisst *nigāṇa* (*nidāna*).

<sup>2</sup> Alles dies im Original sehr ausführlich; bei Schilderung der Lebensgefahr wird ein Anlehen beim Epos gemacht: aus *MBh.* 1, Adhy. 141—151. Hier steht auch die Stelle, auf die sich *Kappa-bhūṣṭya* und *-cūrya* (s. oben Seite 112 Note 3) und *Avanīyaka-niry.* ix, 63, 9 und 64, 2 beziehen.

brünstigen Elephanten<sup>1</sup> erwirbt er sich schliesslich Ansehen in der Fremde und zieht dann zurück in die Heimat, wo er mit Unterstützung von Freunden seines Vaters das ihm vorenthaltene Königthum siegreich erobert.

B 5. Der erstere erinnert sich der drei vorhergehenden Daseinsformen, der letztere besinnt sich nur auf die erste derselben. Während Citta als Asket im Himalaya lebt, gelangt Sambhūta nach des Vaters Tode zur Herrschaft. Fünfzig Jahre später kommt Citta in den Park der Hauptstadt, um den König zum Asketenleben zu bewegen. Er meldet sich an, indem er durch einen Knaben bei Hofe eine Strophe vortragen lässt, die auf zwei vom König beim Regierungsantritt mit Bezug auf ihre frühere Brüderschaft gesprochene Verse die Antwort gibt.

J<sup>h</sup> 8. Bei Gelegenheit eines Gesanges erinnert sich Bambhadatta seines früheren Daseins

... vgl. J<sup>h</sup> 7.

Um den damaligen Genossen ansindig zu machen, lässt er eine halbe Strophe,<sup>2</sup> die auf ihr früheres Zusammensein Bezug nimmt, öffentlich ausrufen mit der Zusage, dass, wer sie ergänze, das halbe Königreich erhalte. Citta, der Asket geworden und in den Park der Hauptstadt gekommen ist, schickt die Ergänzung<sup>3</sup> durch einen Mann an den Hof.

J<sup>h</sup> 9. Der König besucht ihn, ist aber dessen Mahnungen zu Trotz nicht für die Weltflucht zu gewinnen, so dass der Asket allein von dannen zieht.

10. Späterhin wird Bambhadatta auf Anstiften eines Brahmanen, den er sich zum Feinde gemacht hat, durch einen Ziegenhirten seiner Augen beraubt,<sup>4</sup> und da er hiernach nur noch auf Rache sinnt, kommt er in die Hölle.

<sup>1</sup> Ein sehr bekanntes Erzählmotiv: *Kathās*. xxvii, 169—176 (*Panent*. ii, 4. *Parrot's Usbers.*, p. 205) etc.

<sup>2</sup> = J<sup>h</sup> 5—7, aber ganz kurz und in Sanskrit.

<sup>3</sup> = J<sup>h</sup> 8, aber kürzer und in Sanskrit.

<sup>4</sup> Die Stelle ist eine Nachahmung der Erzählung zu *Uttarajñā*, v. 8.

B. v. 16. . . .

das vom König  
verkündete  
Strophen-Paar.

- B v. 1. Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte,  
kein Werk ist je allhier vergebens;  
so seh' Sambhūta ich im Lichte:  
Verdienst schuf ihm das Glück des Lebens.
- v. 2. Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte,  
kein Werk ist je allhier vergebens;  
doch ob auch Citta so erreichte,  
wie ich, Belohnung seines Strebens?

- |                   |   |   |
|-------------------|---|---|
| J <sup>s</sup> 1. | Abkunft-Fluch-beladen fühlt<br>Weltliches Begehren<br>Ein Asket, und er erzielt<br>Königliche Ehren.  | } Ganz kurze Wiedergabe<br>des Inhalts von<br>Jk 4—6. |
| 2.                | Seinem Bruder wird indessen<br>Besseres zu Theil:<br>Er ist nicht auf Glück versessen,<br>Sucht im Glauben Heil.  |   |
| 3.                | In Kampilla treffen sich<br>Citta und Sambhūta,<br>Und die zwei erzählen sich,<br>Wie sich lohnt das Gute.  |   |
| 4.                | Bambhadatta der Männerhort<br>Ehrt den Bruder und spricht das Wort:   |   |
| 5.                | Einst als Brüder einander ergeben,<br>Einer besorgt um des Andern Loben,  | } Zusammen-<br>fassung des in<br>Jk 1—4<br>Erzählten. |
| 6.                | Waren wir Selaven, des Jägers Bente,<br>Wilde Gänse, Candāla-Leute,   |   |
| 7.                | Götter sodann in himmlischen Welten,<br>Eh wir uns jetzt zu einander gesellten.   |   |
| 8.                | Citta: Dennoch waren wir nun geschieden;<br>Denn Du erstrebtest ein Glück hienieden.  |   |
| 9.                | Bambh.: Wahrem, Reinem <sup>1</sup> strebte ich zu,<br>Dafür bin ich belohnt; doch Du?  |   |
| 10.               | Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte<br>Kein Werk ist je allhier vergebens;<br>Ich habe alles, was ich möchte,<br>Verdienst schuf mir das Glück des Lebens. |   |

<sup>1</sup> Daas Citta und Sambhūta als Asketen besonders Wahrheit und Reinheit (*sacca-sōya*) anstrebten, wird in Jk 5 nicht gesagt; *sōya-vāṇa* (*lauca-pādmas*), „Reinheit als oberste Tugend pflegende Asketen“ werden im *Kalpa-* und *Nīṭha-bhūṣya* öfter erwähnt; wir erfahren deren Theorie aus dem Munde eines Bekenners in *Nāy'ajjh.* (s. p. 111 Note 1) v. ed. p. 570 ff.

Citta's durch den Knaben gesandte Antwort:

- R v. 3. Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte,  
kein Werk ist je allhier vergebens;  
gewiss, auch Citta so erreichte,  
wie Du, Belohnung seines Strebens.

- v. 4. König: Bist Du's? Du kennst ihn? weisst von Citta  
Durch der Erzählung Wiederhall?  
Willkommner Gast in unserer Mitte,  
Du seist zur Stunde mein Vasall!

- v. 5. Knabe: Nicht ich bin jener, nur die Kunde  
Von Deinem Freund ward mir zu hören  
Im Park aus eines Mönches Munde;  
Er sandte mich, Du würd'st mich ehren.

- v. 6. König: Auf denn! Wagen seien geschirrt!  
Und Elephanten mit Kette und Gurt!  
v. 7. Die Trommeln, Pauken lasst mir schallen!  
Die Frauenwagen macht bereit!  
So will ich gleich zur Stätte wallen,  
Die uns der Heilige geweiht.

Beim Asketen angekommen spricht er:

- v. 8. Ein Freudenstrahl hat mir geleuchtet,  
Als Deine Botschaft ich vernahm;  
Nun hat sich auch mein Blick befeuchtet,  
Seit ich in Deine Nähe kam.  
v. 9. Nimm Dir den Sitz und das Wasser den Füßen,  
Künde uns, wie wir Dich weiter begrüßen

- v. 10. Ein schmucker Wohnsitz sei Dein eigen  
Und Frauen mögen um Dich sein;  
Lass mich Dir jede Gunst bezeigen:  
Mein Königreich, es sei auch Dein!

- J<sup>e</sup> 11. Citta: Sieh' Du, Sambhūta, denn im Lichte,  
Es sei verdient Dein Glück des Lebens,  
Doch wisse: Citta auch erreichte,  
Wie Du, Belohnung seines Strebens.
12. Mit tiefem Sinn und weisen Worten  
Belehrt sich der Asketen-Orden  
Und mahnt zum Guten aller Orten;  
So bin auch ich Asket geworden.

13. Bambh.: Siehst Du fünf Zinnen freundlich grüssen?  
Wo ist solch Wohnhaus weit und breit?  
Nimm den Palast um zu geniessen,  
Was Reichthum und das Land Dir bent.
14. Mit Tanz, Gesang und Saitenspiele  
Erfreu' Dich eine Frauenschar!  
Genüsse locken Dich so viele,  
Ein Mönch missfällt mir ganz und gar.

- B v. 11. Citta: Des Bösen Lohn sah ich mit Bangen,  
 Und sah auch, was des Guten Lohn;  
 Drum hab' ich nimmermehr Verlangen  
 Nach Hab und Gut und einem Sohn.  
 v. 12. Sind uns auch hundert Jahre<sup>1</sup> gegeben,  
 Bald doch dorrt wie ein Halm unser Leben.  
 v. 13. Was soll Erwerb und Spiel mit dem Tande,  
 Söhne und Weib! Dies alles sind Bande.  
 v. 14. Lösen wollt' ich, die mich beengten.  
 Was soll Erwerb dem Todbedrängten!

B v. 15 =

- v. 16. Einst so gemein, dann Jägers Beute, }  
 Adler dann, sind wir Männer heute. }

<sup>1</sup> Wörtlich „zehn Altersstufen zu je zehn Jahren“.

- J<sup>e</sup> 15. Da sprach, weil früher schon sein Freund,  
 Zum lustberückten Männerhort,  
 Im Glauben eifrig, wohlgemeint  
 Aus Mitleid Citta dieses Wort:  
 16. Tanz und Gesang sind Tändelei'n,  
 Schmuck ist Last und Lust bringt Pein.  
 17. Nicht das ist gut, was Einfalt liebt,  
 Die Lust, die stets nur Schmerzen bringt,  
 Nein, was der Mönch entsagend übt,  
 Indem er jede Gier bezwingt.

- ..... J<sup>e</sup> 18. O König, die gemeinsten Leute  
 Sind jene vom Candāla-Schlag,  
 Wir waren solche, und es scheute,  
 Wer uns gesehen haben mag.

..... J<sup>e</sup> 6.

- J<sup>e</sup> 19. Von keinem waren wir gelitten,  
 Erfuhren stets nur Spott und Hohn,  
 Verstossen in Candāla-Hütten:  
 Jetzt ernten wir der Guten Lohn.  
 20. Dieh, König, seh' ich nun im Lichte:  
 Verdienst schuf Dir das Glück des Lebens;  
 Den Hang zu eitler Lust vernichte!  
 Entsagung sei Dir Ziel des Strebens!  
 21. Wer hier verläumt die fromme That,  
 Begreifend nicht des Lebens Wahn,  
 Der trauert, wenn der Tod sich naht,  
 Und er fürs Jenseits nichts gethan.  
 22. Wie hier ein Löwe die Gazelle,  
 So packt am Schluss der Tod den Mann:  
 Dann sind die Eltern nicht zur Stelle,  
 Kein Bruder nimmt sich seiner an.

B v. 17—20 =

B v. 21 =

B v. 22 =

B v. 23. Jedoch, wie Mutter oder Vater  
Dem Sohne einen Rath gewähren,  
So magst Du mich, verehrter Vater,  
Was einst zum Heil mir diene, lehren.

B v. 24—26 =

23. Nicht theilen sich ins Leid Gespielen,  
Verwandte nicht, noch Sohn und Schaur:  
Er hat sein Leid allein zu fühlen:  
Vergeltung folgt dem Thäter nur.

24. Die Seinigen mit Schrank und Schrein  
Und Haus und Hof lässt er zurück;  
Als Thatensaat nur wartet sein  
Im Jenseits Unglück oder Glück.

25. Sobald die Leiche sie dem Feuer  
Des Scheiterhaufens übergeben,  
Vertrauen, die ihm einst so theuer,  
Schon einem andern an ihr Leben.

26. Hin geht das Leben immerfort,  
Das Alter männerbleichend naht:  
Pancāla-König, hör' das Wort:  
Begehe keine Frevelthat!

27. König: Wohl glaub ich's, Dich so sprechen hörend,  
Auch mir ist die Gefahr bekannt;  
Doch lockt die Lust so sehr bethörend,  
Dass unsrerer sie nicht bannt.

28. Einst sah fürstliche Macht ich prangen  
Und mich ergriff ein weltlich Verlangen;

29. Rene empfand ich keine und nun  
Bin ich verblindet in listernem Thun.

Hinweis auf  
Jh 5.  
Schluss.

30. So sieht im Sumpf ein Elephant  
Das Ufer, doch erreicht er's nicht:  
Auch ich bin von der Lust gebannt  
Und kann nicht geh'n den Pfad der Pflicht.

31. Citta: Die Zeit enteilt! es geht zur Rüste!  
Und Menschen, die sie heimgesucht,  
Verlassen bald die süßen Lüste.  
Wie Vögel Bäume ohne Frucht.

32. Citta: Wean Du zu schwach zu sein vermeinst,  
So wirke edel, doch als Fürst,  
Und mild und fromm, dass Du dereinst  
Als Gott geboren werden wirst.

B v. 27. Wenn Frauen Dich zu Liebesscherzen  
Verführen wollen, wanke nicht!  
Denk' vielmehr dieses Spruchs im Herzen  
Und sag' ihn jenen ins Gesicht:

v. 28. Fürst jetzt, einst aber — sagt das Gerücht —  
War ich ein hündingesügelter Wicht.'

B Prosa-Schluss. Hiermit nahm Citta Abschied und ging zum Himalaya um der Askese zu leben. Der König folgte ihm ebendahin, nachdem er seinen ältesten Sohn in die Herrschaft eingesetzt hatte. Er wurde von Citta in den Orden aufgenommen und gelangte beim Tode mit ihm in den Himmel Brahman's.

Was zunächst die Fassung der obigen Legende betrifft, so ist, wie man sieht, J<sup>1</sup> erzählend und J<sup>2</sup> dramatisch, während B beide Kunstformen verbindend, einen erzählenden ersten Theil in einen dramatischen zweiten übergehen lässt. Die Verschmelzung der zwei verschiedenen Compositionsarten ist in B dabei durchaus in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Literaturcharakter der Jātaka-Sammlung, welcher die Legende daselbst angehört; ebenso ist auch die getrennte Verwondung beider ein bezeichnendes Merkmal der Jaina-Literatur, welche einerseits in den meisten Anga und in den Kathānaka nur Erzeugnisse der erstern Gattung und andererseits in den Uttarajjhayapāṇi, sowie in einigen andern Texten (Anga 2; Āvāsyaṇakīry. vi etc.) nur solche der letztern Art bietet. Man bemerkt, dass darnach die Fassungen von J (J<sup>1</sup> und J<sup>2</sup>) den europäischen Anforderungen der Aesthetik besser genügen, und wird die metrische Darstellung so ziemlich unserer frommen Ballade gleichsetzen können: Einheit von Zeit und Ort sind erreicht, indem das zeitlich Frühere nicht geschildert, sondern nur von der Gegenwart aus kurz erwähnt wird. Diese aristotelisch mustergiltige Anlage ist nun aber in Indien wie überall nicht diejenige, welche geschichtlich zuerst auf-

- J<sup>s</sup> 33. So willst Du denn am Leben hängen  
 Von der Besitzeslust umgarnt;  
 Vergeblich wär' es mehr zu drängen;  
 Ich geh' und habe Dich gewarnt.
34. Pancāla-König Bambbadatta  
 Befolgte nicht des Mönches Wort;  
 Weil Hang zur tiefsten Lust er hatte,  
 Kam er zum tiefsten Höllenort.
35. Doch Citta ganz der Lust entsagend  
 In edlem Wandel sich gefiel;  
 Des höchsten Mönchthums Bürde tragend,  
 Erreichte er das höchste Ziel.

tritt; die Sagen des Veda zeigen vielmehr, wenn sie überhaupt eine kunstvolle Behandlung erfuhren, stets jene Vermengung von prosaischen und poetischen Theilen, welche den buddhistischen Legenden aller Art eigen ist und ihnen ein so alterthümliches Gepräge verleiht. Der gewöhnliche Verlauf der Erzählungsthatsachen schien dem Dichter Anfangs noch nicht bedeutungsvoll genug, um ihn in ein metrisches Gewand einzukleiden; mit wenigen Ausnahmen wurde nur Rede und Gegenrede dieses Schmackes für würdig erachtet. Sonach wird die Einleitung von J<sup>s</sup> — drei Strophen, die in B fehlen — ein Werk des jüdischen Bearbeiters sein, womit er die Legende aus der ursprünglichen Doppelform zu einem in unserm Sinne einheitlichen Kunstproduct umschuf. Man beachte, dass gerade auch jene drei Strophen nicht in den gewöhnlichen beiden Versmaassen der Legende, sondern im Ārya-Metrum gedichtet sind. Da nun dieses in der Literatur später als die andern Metren auftritt, so ist die spätere Abfassung von J<sup>s</sup> 1—5 doppelt erwiesen.

Man ist versucht, den metrischen Gesichtspunkt weiter zu verfolgen und ausser der Ārya auch den Śloka, soweit er in unserer Legende zur Verwendung kommt, für unursprünglich zu halten. Da

diese Strophen-Gattung aber schon von Alters her in Gebrauch war, so ist an sich ihr Auftreten im vorauszusetzenden Urtext der Legende nicht befremdlich; auf alle Fälle können Śloken demselben nur abgesprochen werden, wenn sie sonst irgendwie verdächtig sind. Dies ist anscheinend der Fall mit J<sup>s</sup> 28 und 29, da die Strophen J<sup>s</sup> 27 und 30 in B unmittelbar aufeinanderfolgen. Ferner liegt es nahe, anzunehmen, dass ausser den drei Aryā-Versen auch noch die Śloken J<sup>s</sup> 4—9 zu der vom jainistischen Bearbeiter verfassten Einleitung gehören. Allerdings müsste er wenigstens einen Śloka (J<sup>s</sup> 6) schon im Urtext vorgefunden und nur in andern Zusammenhang gesetzt haben, da derselbe auch in B erhalten ist. Die Stelle (hinter v. 15), welche ihm diese Recension zuweist, glauben wir deshalb für die ursprüngliche halten zu müssen, weil J<sup>s</sup> am selben Ort eine Strophe (J<sup>s</sup> 19) gibt, welche zweier erklärender Wiederholungen<sup>1</sup> wegen nicht alt überliefert, sondern oben wohl ersatzweise für den umgestellten Śloka eingefügt zu sein scheint. Man wird andererseits anerkennen müssen, dass der Jaina-Dichter den Śloka in der Einleitung selbständig und glücklich verwandte, und dass wir, von ihr ausgehend, seine Anordnung für die ältere halten müssten, wenn das Vollkommene an sich diesen Anspruch erheben könnte. Wir haben aber ja eben gerade umgekehrt schon den Vorzug in der Gesamtanlage von J<sup>s</sup> gegenüber B zu Ungunsten der Zeitfrage auffassen müssen. So wird denn auch ferner noch nebst der Einleitung (J<sup>s</sup> 1—3 und 4—9) auch der Schluss (J<sup>s</sup> 34 und 35) auf Rechnung des jainistischen Verfassers zu setzen sein. Ja wir werden seinem Genius auch die in B gänzlich fehlende Mittelpartie (J<sup>s</sup> 20—25) zu verdanken haben, in welcher der Mönch, mit einer Wiederholung beginnend, so beredt und ergreifend — es sind die schönsten Strophen des Ganzen — den König an den Tod gemahnt.

Ob der Dichter seine Eigenart bloß durch Zusätze, nicht auch durch Kürzungen zum Ausdruck gebracht hat? Wir würden es nicht wissen können, wenn uns J<sup>k</sup> nicht zu Hilfe käme. Denn daraufhin

<sup>1</sup> 19<sup>a</sup> = 18<sup>a</sup> und 19<sup>c</sup> = 18<sup>c</sup>.

allein, dass B im Eingang das Motiv von der Strophen-Ergänzung bietet, würden wir dasselbe noch nicht dem Original zuschreiben dürfen. Man möchte eher denken, es wäre aus Volkserzählungen, die es in mehrfacher Form variiren, nachträglich in die Legende aufgenommen worden. Da aber J<sup>1</sup> dasselbe sammt der Botensendung ebenfalls kennt und nur hinsichtlich der zu ergänzenden Strophe mit B nicht übereinstimmt, so haben wir es hier mit einer ursprünglichen Episode der Legende zu thun. Warum der jainistische Dichter sie ausser Acht liess, ist unschwer zu errathen: sie dient als populäres Erzählelement nur dazu, die Aufmerksamkeit vom sittlichen Inhalt der Legende abzulenken, den Eintritt des allein wichtigen Dialoges zwischen König und Mönch hinauszuschieben. Dass der Sūtra-Verfasser seinen Stoff nicht bloß dichterischer, sondern auch ernster als der buddhistische Erzähler auffasste, zeigt ja überdies der Schluss. Oder ist es auch da der Dichter, nicht der Moralist, welcher fühlte, dass die Legende einen für den König ungünstigen Ausgang haben müsse? Wir mögen die Entscheidung auf sich beruhen lassen, da in letzter Linie die sittlichen und dichterischen Anforderungen sich treffen müssen.

Auch hier haben wir also wieder stillschweigend angenommen, dass B die Urlegende unverändert und anspruchlos nacherzählt. Um die Berechtigung dieses Vertrauens zu prüfen, wenden wir uns nunmehr zum Wortlaut der beiden Fassungen. Zu einem Vergleich können dabei natürlich nur diejenigen Verse herangezogen werden, welche doppelt vertreten sind, also

sechs Indravajrā-Strophen [B v. 1, 3, 15, 20, 21, 22 = J<sup>1</sup> 10, 11, 18, 26, 27, 30] und ein Śloka [B v. 16 = J<sup>1</sup> 6].

Mögen dieselben auch noch so sehr an beiden Orten übereinstimmen, verschiedene Lesarten finden sich selbstverständlich viele, und gerade diese sollten zu einer Werthschätzung hinsichtlich der Ueberlieferungstreue die sicherste Handhabe bieten. Wenn an manchen Stellen eine Aenderung im Ausdruck gleichberechtigt sein mag, so gibt es eben doch unter den Abweichungen auch Fälle, in denen nur die eine Lesart richtig sein kann, und die andere daraus verderbt sein muss.

Mit Bezug auf J<sup>8</sup> nimmt man nun folgendes wahr:

Der Sloka hat einen metrischen Fehler, welcher sich mit Hilfe von B. berichtigen lässt: statt *asi* 'waren' wird *asmo* oder *asamu* 'waren wir' einzusetzen sein, eine Form, die dem Jaina-Prakrt beinahe gänzlich abhanden gekommen ist, so dass denn auch die Parallelbildung *asmo* im vorhergehenden Sloka vom Commentar falsch als Doppelwort *asi mo* aufgefasst wird.<sup>1</sup>

In J<sup>8</sup> 10 lautet die zweite Zeile eigentlich:

Die That, verübt, gibt keine Rettung.<sup>2</sup>

Dass diese Worte im Munde des Königs einfach undenkbar sind, ist sofort klar. Der Commentar nimmt denn auch an, dass die Strophe mit den beiden folgenden zusammen (J<sup>8</sup> 10—12) die Antwort des Mönches bilde, womit natürlich die Schwierigkeit nur verschoben ist, da die dritte und vierte Zeile von J<sup>8</sup> 10 nur vom König gesprochen sein können. Das Räthsel löst sich durch einen Blick auf B<sup>3</sup>: der alterthümliche Genitiv *kammaṇa* und das seltene Adverbium *mogham* 'vergebens' waren Ursache genug, um ein Missverständniß hervorzurufen; und zwar beruht dieses wegen des Gleichklangs von *mokkha* und *mogham* offenbar auf dem Gehör und hat in Anlehnung an jenes fehlerhafte Substitut (*mokkha* 'Rettung') bei der Beliebtheit der These von der Rettungsunmöglichkeit<sup>3</sup> keine andere Gedankenrichtung nehmen können.

Nachdem so das Wesen der in Frage stehenden Strophe klar gelegt und sie dem Commentar zu Trotz dem König gesichert worden ist, ergibt sich nunmehr auch eine Bestätigung der früher ausgesprochenen Vermuthung betreffs der Sloken J<sup>8</sup> 4—2: wenigstens der letzte derselben kann nämlich unmöglich aus dem Original stammen, da sein Schluss mit der Frage 'Doch Du?', welche der zweiten Hälfte

<sup>1</sup> *asu' ki deṣṣa deṣṣa apī . . . . . asu'*. Ob auch in Uttar. xiv, 20<sup>a</sup> *akāsi* *moḥi* etwa auf *akāsiṃ* *hu* anrückweist?

<sup>2</sup> *kaṇḍiṇa kammaṇa na mokkha aṭṭhi*.

<sup>3</sup> *na kammaṇa kīḷaṇa mogham aṭṭhi*.

<sup>4</sup> 'Ohne dass alle That verflusst ist, gibt es keine Rettung' schärft zum Beispiel Augs 10 an mehreren Stellen an.

von B v. 2 entspricht, keine Fortführung der königlichen Worte gestattet; auch ist er durch den Wortlaut so sehr mit dem vorhergehenden Sloka (J<sup>8</sup> 8) verknüpft, dass er nicht etwa hinter J<sup>8</sup> 10 verlegt werden könnte. Die Einleitung hat also, so glücklich sie als Exposition ist, die richtige Anknüpfung nicht vollständig gefunden. Zwar wird die einförmige Wiederholung von B v. 2 durch Hereinnahme der Frage in den Sloka (J<sup>8</sup> 10, Schluss) umgangen; aber der Autor hat sich, was nach den Regeln der Poetik die einzig zulässige Lösung gewesen wäre, nicht dazu verstehen können, auch die ursprüngliche Eingangsstrophe (J<sup>8</sup> 10 = B v. 1) fallen zu lassen; künstlerische Verarbeitung und Treue gegenüber dem Original sind nicht zum Ausgleich gekommen.

Die dritte Zeile von J<sup>8</sup> 11 hat im Vergleich mit B einen geringfügigen aber nicht zu bestreitenden Vorzug: *Cittam pi jānāhi* muss richtig sein, während die Lesart in B (*Cittam vījānāhi*) ihr Entstehen einer flüssigen Articulation verdankt.

Der Schluss von J<sup>8</sup> 11 bietet eine den Sinn nicht berührende Abweichung.<sup>1</sup> Gegen diese ist einzuwenden, dass sie die Partikel *ya* in überflüssiger Weise verwendet, einen Consonanten in etwas befremdlicher Weise verdoppelt<sup>2</sup> und den Wortlaut an denjenigen des Anfangs der nächsten Strophe anlehnt,<sup>3</sup> so dass die ursprüngliche Lesart von hier aus eine Aenderung erfahren haben mag. Wenn die drei Verdachtgründe nicht zulänglich genug erscheinen, der beachte, dass trotz der Verschiedenheit der Lesarten J und B wiederum eine auffallende Lautähnlichkeit verrathen,<sup>4</sup> die einfach zu der Annahme zwingt, dass nur der eine Wortlaut echt und der andere verhört ist. Sieht man sich aber vor diese Alternative gestellt, dann kann nach dem Gesagten das Urtheil keinen Augenblick im Zweifel sein.

<sup>1</sup> 11<sup>a</sup>: *ijāhi jai tana vi ya ppabhūyā*.

<sup>2</sup> Man könnte bloß etwa B v. 11<sup>a</sup> *allānam eca patāraṇa-aṇṇam* vergleichen, für den Fall nämlich, dass man zur Beschwerung der fünften Silbe die Verdoppelung des *p* hier für metrisch geboten hält; doch hat an derselben Versstelle vor einer Cäsur B noch zweimal (v. 10<sup>a</sup> und 27<sup>a</sup>) und ferner Uttar. xii xiv je einmal eine Kürze.

<sup>3</sup> 12<sup>a</sup>: *mahattha-rūṇā ayyasa-ppabhūyā*.

<sup>4</sup> J: *vi ya ppabhūyā*, B: *yāhi 'pi tuyham*.

In J<sup>1</sup> 18 macht zunächst die Wortstellung der ersten Zeile,<sup>1</sup> metrisch betrachtet, einen weniger vortheilhaften Eindruck.<sup>2</sup> In der zweiten Zeile begegnet man wieder einem Verderbniß, bei dem ganz genau wie in einem schon behandelten Falle ein archaischer Genitiv im Spiele ist: für *dīpada kanīṭṭhā* ‚bipedum infima (gens)‘ steht hier *duhao gayāṇam*, was wir, des Commentars haltlose Erklärung<sup>3</sup> ausser Acht lassend, nur ‚der beiderseits Gehenden‘ übersetzen können. Dass eine solche Ausdrucksweise, wo es sich um ‚zweifüssige Wesen‘ handelt, nur ein schlechter Nothbehelf sein kann, leuchtet ein. Beachtet man noch, dass *dīpada* ‚zweifüssig‘ im Jaina-Prākṛt *dupaya* lautet, so erhellt, dass *duhao* eine frühprākṛtische und nicht mehr verstandene Grundform *dupadā* ‚bipedum‘ vortritt, und, um wenigstens den ursprünglichen Sinn leidlich zu retten, eine Aenderung des folgenden im Zusammenhang entbehrlichen Wortes *kanīṭṭhā* veranlasst hat.

Wie steht es nun aber mit der zweiten Hälfte<sup>4</sup> von J<sup>1</sup> 18? Dass die mittleren Zeilen<sup>5</sup> der folgenden Strophe eine erklärende Wiederholung derselben seien, haben wir schon festgestellt, und diese müsste also eben der dadurch verrathenen Erklärungsbedürftigkeit wegen aus dem Original entnommen sein. Wir finden nun aber in B bloß das alterthümliche Verbum *arasimha* wieder, das uns in Verbindung mit dem schon bei Besprechung des Śloka Gesagten dazu verhilft, für die sinnlose Partikel *ya* die Personalendung *ma* einzusetzen und also *raxima* zu lesen. Im Uebrigen aber berührt sich hier der Wortlaut von J und B bloß noch in den Synonymen *caṇḍala* und *soḍaga*

<sup>1</sup> *surīdaṭ jāt ahaṃ nārāṇam*; dagegen B: *jāt nārāṇam aḥmaṃ, jātīdaṭ*.

<sup>2</sup> Die Zeilen beginnen nämlich in B wie in J nur in einem Drittel aller Fälle mit einer Kürze.

<sup>3</sup> Ed. p. 410, 2: *(vā jātīr) dṛṣṭvayor apūṇayor gādā prāptā, gaṇā itī vākyaḥ śāntakāre*.

<sup>4</sup> *jāhīṃ nṛṇāṃ soḍa-jayama vasi*

*vasi ya soḍaga-nārāṇāṃ || 18*

<sup>5</sup> 19<sup>a</sup>: *vaccāṇam soḍaga-nārāṇāṃ*

19<sup>b</sup>: *soḍagaṇam soḍaga-nārāṇāṃ*

*vaccāṇam* umschreibt *vasi ya* (*vāṣṭma*) und *soḍagachayijjā* (*jugupsanīya*) erklärt *vasi* (*dacshya*), welches letzteres Wort noch von Bhadrabahu (in *Āvaśyaka-niryukti* II, 58) verwendet wird.

(*avapāka*), ja B klingt eher noch an den Anfang von J<sup>o</sup> 19 an.<sup>1</sup> Unter diesen Umständen ist es unmöglich, die Entstehungsgeschichte der Textänderungen in diesem Falle weiter zu verfolgen. Nur das Eine kann noch gesagt werden, dass der Schluss von J<sup>o</sup> 19 nicht gerade für die jainistische Recension einnimmt: jetzt ernten wir der Guten Lohn! ist zwar offenbar der Sinn der Zeile, aber in Wirklichkeit ist der Wortlaut zu unbestimmt,<sup>2</sup> um echt zu sein; er könnte vielmehr etwa den Schluss des Śloka B v. 16 wiedergeben wollen und so andeuten, dass auch J denselben an dieser Stelle gekannt hat.

J<sup>o</sup> 26 bietet in der ersten Zeile eine Abweichung, der wir in der Uebersetzung zögernd gefolgt sind. Nach B müsste es heissen:

„Hin geht das Leben, kurz von Dauer“.

Es handelt sich um eine recht unscheinbare und doch vielsagende Variante: statt *appamāyu* in B gibt J *appamāyau*. Wenn die letztere Form richtig ist — der Commentar versteht sie auf alle Fälle nicht<sup>3</sup> — so kann sie nur das alte Adverbium *ā-pramādam* „unablässig“ fortsetzen, welches im Atharva-Veda mehrere Male vorkommt und dabei die Verba „schützen, fliessen, leuchten“ näher bestimmt. Wem es Freude macht, unerwartet scheinbar gänzlich verschollene Ausdrücke noch in vereinzeltem Gebrauch vorzufinden, der muss sich, wenn wir so jene Form für einen vedischen Sprachrest erklären, beinahe sagen: es wäre zu schön, um wahr zu sein. In der That ist andererseits an der Lesart *appamāyu* nichts auszusetzen: Das Gegenstück *dihamāyu* „lang von Dauer“ ist in der Jaina-Literatur häufig genug anzutreffen;<sup>4</sup> aber schliesslich ist gerade deswegen nicht abzusehen, warum *appamāyu*, wenn es ursprünglich im Liede vorkam, hätte unverständlich werden und den Wortlaut eines vergessenen Ausdruckes annehmen müssen. Zudem darf die Seltenheit einer Spracherscheinung

<sup>1</sup> B v. 15<sup>o</sup>: *sakahi kammehi av-pāpakā*

J<sup>o</sup> 19<sup>o</sup>: *tue ya jāti a pāciyā*.

<sup>2</sup> J<sup>o</sup> 19<sup>o</sup>: *ihau tu kamunāi pare karān* | 19; wörtlich: Jetzt aber die früheren Werke; man ergänze „belohnen sich uns“.

<sup>3</sup> *Jivdham' āyu'r a-pramādam' gathā syāt tathā karmabhir-vṛtyave upasāyate*.

<sup>4</sup> Z. B. Uttar. xiv, 7<sup>b</sup>.

nicht von vornherein zu sehr gegen sie einnehmen; finden wir doch, dass zum Beispiel das erste Wort unserer Verszeile, *upanijati* (B) oder *avanijjai* (J) in der vorliegenden Anwendung durchaus nur dem buddhistisch-jinistischen Sprachgebrauch angehört und in den übrigen Literaturen Indiens ganz andere Bedeutungen gezeitigt hat. Die Singularität bleibt dieselbe und ist ausserdem auch eine in lautlicher Hinsicht, wenn die Form etwa (als Intensivum *upan-iyate*) zusammen mit dem von Oldenberg<sup>1</sup> besprochenen Terminus *upan-ayika* auf die Wurzel *i* zurückgehen sollte, was trotz des Participiums *upanita*<sup>2</sup> die im Jataka selbst gegebene Umschreibung mit *upa-gucchati*, sowie einige vedische Wendungen<sup>3</sup> nahe zu legen scheinen.

Gibt uns die Strophe auch weiter noch Veranlassung, hier J auf Kosten von B in den Vordergrund zu stellen? Genau genommen entspricht hier derselben nur Strophe 20, wir haben aber die drei vorhergehenden (B v. 17—19) unübersetzt gelassen, da sie fast genau denselben Wortlaut wie jene haben. Sind nun etwa alle vier (B v. 17 bis 20) nur verschiedene Lesarten einer und derselben Grundstrophe, oder liegt eine bestimmte Absicht in der Wiederholung, so dass diese allenfalls schon der Urlegende eigen gewesen sein könnte? Auf alle Fälle ist sie nicht zu verwechseln mit Wiederholungen anderer Art, die darin bestehen, dass in Antithesen, Antworten oder Einwänden (wie zum Beispiel in B v. 1—3, J<sup>o</sup> 10 und 11; Uttar. xiv, 24 f.) gewisse Wendungen wieder aufgegriffen werden. Während Letzteres zur dichterischen Kunstübung aller Völker gehört, kann dies von der blossen Vervielfältigung einer Strophe, wobei weiter nichts als ein oder zwei Ausdrücke abwechseln, nicht behauptet werden. Das Gleiche ist aber weder den Buddhisten noch den Jinisten fremd; es in unserem Falle für überliefert und nicht für eine Variantenreihe

<sup>1</sup> Zeitschrift für vergl. Sprachf. xxv, 280 f.

<sup>2</sup> Dharmapada v. 237 *upanita-vayo* 'dessen Jugend entschwinden ist'. Jai. Nr. 501 v. 16 *upanitasmim jivite* 'als das Leben zu Ende ging'. J<sup>o</sup> 21<sup>o</sup> *manu-manavaque* 'dem Rachen des Todes sich nahend'.

<sup>3</sup> RV. x, 39, 8 *jaradam updyiskah*; AV. vi, 32, 3 *upa yanti urgyam*. Freilich handelt es sich hier, wie übrigens auch im letzten Beispiel der vorhergehenden Note, nicht um das bloße Verbum ohne jede Accusativ-Bestimmung.

zu halten, bestimmt uns folgende Ueberlegung. Erstens liegt nichts Undeutliches vor, was zu eigentlichen Varianten hätte Veranlassung geben müssen. Sodann zeigt eine Zuziehung ähnlicher Strophenwiederholungen aus anderen Vorgeburtsgeschichten, dass dieselben nicht ohne einen literarischen Zweck zur Verwendung kommen, vielmehr in schmucklosester Weise die Eindringlichkeit von Worten irgendwelcher Art charakterisiren sollen; so finden wir zum Beispiel anderwärts, dass drei Strophen,<sup>1</sup> in denen jemand ein klagendes Ehepaar nach der Ursache seines Leides fragt, gänzlich gleich lauten bis auf das eine Wort 'trauert', für welches jedesmal ein anderes Synonym gewählt wird. Schliesslich kommt unserer Auffassung ein Rückblick auf früher Gesagtes zu statten. Wir haben kein Bedenken gehabt, jene dichterischen Mahnungen, die in J gerade hier vor der Strophe J<sup>o</sup> 26 = B v. 20 eingeschoben sind, dem jainistischen Redactor als seine eigenste Leistung zuzuschreiben. Eine bestimmte Veranlassung, sie anzubringen, haben wir indessen nicht vorgefunden, während eine solche doch bei den Zuthaten am Anfang und Ende des Textes zu Tage lag. Was gibt sich nun ungezwungener als die Vermuthung, dass eben die vierfache Einförmigkeit es war, die den Jaina-Dichter zu einer Aenderung bestimmte? Sie musste ihm bei seiner kunst sinnigen Bearbeitung als ein zu unbeholfenes Mittel erscheinen, um dadurch die Fortgesetztheit der Bekehrungsversuche zum Ausdruck zu bringen; er ersetzte also die ersten drei Variationen durch Eigenes und Besseres, gerade wie er ja auch an einer anderen Stelle unseren Darlegungen gemäss eine Wiederholung vermieden zu haben scheint.

An J<sup>o</sup> 27 ist Mehreres auszusetzen. Die erste Zeile<sup>2</sup> leidet, wie der Schluss von J<sup>o</sup> 19, an einer Unvollständigkeit der Ausdrucksweise. Auch die folgende Zeile<sup>3</sup> hat keinen rechten Zusammenhang und gibt ausserdem, wahrscheinlich in Folge einer Lautumstellung, statt

<sup>1</sup> Jāl. Nr. 504 v. 5—7.

<sup>2</sup> *aham pi jānāmi jātthā, sāhū.*

<sup>3</sup> *jeṇ me tvaṃ sūhāsi vakkam epaṃ;* die folgenden beiden Zeilen lauten:  
*dhagā tvaṃ sanga-karāsi haṃvati*  
*je dajjajā, ajje, anāhāsihāsi || 27.*

*bhāsasi* das Synonym *sāhasi*, das zu der späten Wurzel *sāh* (*sās*) gehört. Wenn es schliesslich in der letzten Zeile heisst, dass die Lust *diejjaya* ‚schwer zu besiegen‘ sei, während dafür in B *duccaja* ‚schwer aufzugeben‘ steht, so ist dies anscheinend eine tadellose Variante, die in der That auch sonst mehrfach<sup>1</sup> auftritt. Da aber überall in verwandten Wendungen, die eine Verbalform gebrauchen,<sup>2</sup> vom ‚Aufgeben‘ und nicht vom ‚Besiegen‘ die Rede ist, so ist auch über sie der Stab gebrochen.

Ein Blick auf J<sup>a</sup> 30 veranlasst schliesslich noch eine leichte Verschiebung in dem bisher für die Ursprünglichkeit der buddhistischen Recension sehr günstigen Ergebniss unserer Vergleichung. B braucht nämlich in der entsprechenden Strophe zweimal die Form *vyasanno*, die nach J in *‘vasanno* zu verbessern ist, und ferner bieten nicht weniger als drei Zeilen eine Länge in der siebenten Silbe, die sonst fast ausnahmslos die Kürze begünstigt. Beide Fehler sind so auffällig, dass man sich die Frage vorlegt, warum sie entstehen konnten. Indessen dürfte es in diesem Falle schwer sein, sich in befriedigender Weise Rechenschaft darüber zu geben.

Im Vorstehenden sind nun freilich noch lange nicht alle Varianten besprochen. Indessen können die übrigen das Gesamturtheil, welches der Leser sich nunmehr gebildet haben wird, in keiner Weise beeinflussen; sie sind entweder gleich gut oder gleich schlecht, wie zum Beispiel die veränderte Wortstellung in J<sup>a</sup> 10<sup>a</sup> = B v. 1<sup>a</sup>, 2<sup>a</sup>, 3<sup>a</sup> oder das letzte Wort in J<sup>a</sup> 26<sup>b</sup> = B v. 20<sup>b</sup>. Auch der Umstand, dass der in J<sup>a</sup> 32 ausgesprochene Gedanke von B weiter ausgeführt und auf drei von uns nicht besonders übersetzte Strophen (v. 24—26) vertheilt ist, gibt zu keiner Bemerkung Veranlassung. Es genügt uns, aus dem beiderseitigen Lautbestand erschen zu haben, dass wir mit Recht auch in solchen Compositionsfragen, die durch sich selbst keine Erledigung zulassen, B im Allgemeinen für ursprünglicher als J gehalten haben.

<sup>1</sup> Z. B. Uttar. xvi, v. 13 f.

<sup>2</sup> J<sup>a</sup> 29<sup>a</sup>, 32<sup>a</sup>, 33<sup>a</sup>. Uttar. xiv, 32, 34, 35, 37, 40. xviii, 34, 41, 49 etc. etc.

Hiezu kommt nun noch, dass J<sup>1</sup> der ganzen Erzählung eine zweite anhängt, die ihr als Gegenstück dienen soll: die zwei anderen der vier Hirten, von denen die Einleitung der jinistischen Prosabearbeitung (J<sup>1</sup> 1) spricht, sollen nach verschiedenen Wiedergeburten ihrerseits zwei Asketen geworden sein, welche einmüthig der Welt entsagten und auch ihre Umgebung zu bekehren vermochten. Die ganzen Erlebnisse dieses zweiten Brüderpaares werden auch in J<sup>1</sup> unmittelbar hinter der Citta-Sambhūta-Legende<sup>1</sup> behandelt; allein von einem eigentlichen Zusammenhang der beiden frommen Dichtungen ist daselbst nicht die Rede. Zwar ist gewiss ebenfalls mit Absicht die zweite hinter die erste gestellt oder, wenn sie nicht vorher für sich bestanden haben sollte, einfach hinzugedichtet worden, aber eine thatsächliche Anknüpfung ausser der ideellen fehlt durchaus, und es bleibt deshalb auf sich beruhen, ob hier J<sup>1</sup> nachträglich auf eigene Faust eine Personalbeziehung ausgeklügelt hat oder ob in J<sup>1</sup> eine solche, wie etwa das Strophenergänzungsmotiv, unterdrückt worden ist. Auf alle Fälle zeichnen sich sowohl J<sup>1</sup> als J<sup>2</sup> gegenüber B durch dieses Seitenbild aus. Nach all dem Gesagten wird wohl niemand dasselbe für eine ursprüngliche, in der buddhistischen Literatur verloren gegangene Beigabe zu der Legende halten, sondern es dürfte vielmehr zu den namentlich in J<sup>1</sup> hervortretenden ausschmückenden Zuthaten gehören, welche jinistische Erfindungsgabe und Erzählungslust gezeitigt haben schon lange bevor der uns wesentlich als schöngeistig-sittlicher Charakter bekannte Dichter seine metrische Bearbeitung<sup>2</sup> schuf.

Auch in der ferneren Entwicklung der Literatur des Jinismus kann man beobachten, wie ab und zu ältere Erzählungen weiter ausgesponnen werden.<sup>3</sup> Es ist keine Erfindung der Neuzeit, wenn zu einem Roman, der eigentlich fertig ist, noch eine Fortsetzung geschrieben wird.

<sup>1</sup> Unter dem Titel *Uṣṣāraṭṭha* als Uttaraṭṭha. xiv.

<sup>2</sup> Uttar. xiii und xiv.

<sup>3</sup> Z. B. erhält die Abhūtageschichte der *Āvāsaka-niry.* (xvii, 6, 1) im Commentar zu Uttar. iv, 1 einen zweiten Theil.

Selbst die willkürliche Umkehrung des *Themas*, Ersetzung von Liebe durch Hass — man möchte sagen eine literarische Variation in *Moll* — finden wir, wie schon angedeutet, bei den *Jinisten* in Verbindung mit unserer Legende. Man lese, was in J<sup>o</sup> aus derselben geworden ist:

Ein Schiffer Namens Nanda setzte Leute über den Ganges. Auch ein Mönch Namens Dhammarui kam so im Schiff hinüber. Die Anderen bezahlten, was es kostete, und gingen; er aber wurde (da er als Mönch natürlich kein Geld bei sich führte) angehalten. So verstrich die für den Almosengang festgesetzte Zeit. Trotzdem liess der Schiffer ihn nicht gehen. Da er nun auf dem Fluss sand bei der Hitze von Durst gequält und immer noch nicht frei gegeben wurde, ward er zornig und brannte den Mann nieder mit dem magischen Gift, das er in seinem Blick besass. Derselbe wurde sodann in einer Halle<sup>1</sup> als Hauskuckuck<sup>2</sup> wiedergeboren. Der Mönch kam auf seinen Wanderungen zu dem (betreffenden) Dorf und ging, nachdem er Speise und Trank empfangen hatte, um sein Mahl einzunehmen, zu der Halle. Da sah ihn der Vogel und wurde beim blossen Anblick von Zorn erfüllt. Als der Mönch sich zum Essen anschickte, liess er etwas auf ihn fallen und machte es wiederum so, als derselbe zur Seite ging. So konnte dieser nichts zu sich nehmen. Schliesslich schaute er den Vogel an (und sagte:), 'Wer ist denn dieser, der das Loos des Schiffers Nanda verdient!' Und er brannte ihn nieder. Derselbe wurde darauf als wilde Gans im 'totten Ganges' wiedergeboren — der Ganges nimmt nämlich bei seinem Eintritt ins Meer jedes Jahr einen andern Weg und das frühere Flussbett heisst man (jeweils) den 'totten Ganges'. Der Mönch kam (mittlerweile) während des (kalten) Mägha-Monats (in welchem der Wasserstand am geringsten ist) im Gefolge einer Karawane ebendahin. Kaum hatte ihn der Vogel gesehen, so liess er, die Flügel ausbreitend, etwas in den Wasser-tümpel<sup>3</sup> fallen. Auch da vernichtet, wurde er als Löwe auf dem Berge

<sup>1</sup> Oder Schule: *sahā* (in der *vyāṭi* mit *janāpadeśa-sālā* wiedergegeben).

<sup>2</sup> *ghara-kulla*.

<sup>3</sup> Wörtlich 'ins Wasser'.

Anjana wiedergeboren. Als der Mönch (wiederum) mit einer Karawane an ihm vorbeikam, erhob er sich und die Karawane stob auseinander; ihn aber liess er nicht los und wurde so (ebenfalls) niedergebrannt. Hernach in Benares als Idiot wiedergeboren, belästigte er mit Andern seiner Art den Mönch auf seinem Almosengange. Dieser, zornig geworden, brannte ihn (nochmals) nieder. Nun wurde er König ebendasselbst und, indem er sich seiner thierischen Daseinsformen erinnerte,<sup>1</sup> verkündete er, um den Gegner, falls dieser auch jetzt wieder ihn tödten sollte,<sup>2</sup> ausfindig zu machen, eine unvollständige Doppelstrophe<sup>3</sup> mit der Zusage, dass der sie Ergänzende die Hälfte des Königreichs erhielte.

[Strophe. *niry.* IX, 32<sup>3</sup> und 32<sup>4a</sup>): Schiffer Nanda, ein Kuckuck im Hause,  
Wilde Gans, ein Leu auf dem Berge,  
Thor in Benares und König allhier.

Selbst die Kahlhirten erfuhren dies. Auch der Mönch, der auf seinen Wanderungen dahin gekommen war und eine Einsiedelei bezogen hatte, hörte die Worte durch den Parkwächter und als er ferner auf seine Frage hin vernommen hatte, mit welcher Zusage sie vom König verkündet worden seien, sagte er: Ich will sie ergänzen:

Wer die erschlagen ist ebenfalls hier.<sup>4</sup>

Jener ging und trug dies dem König vor. Da dieser darüber in eine Ohnmacht fiel, schlugen sie den Mann, worauf er rief: Lohnt man den Dichter mit Schlägen? Ich bin nicht schuld;<sup>5</sup> das unselige Ding<sup>6</sup> ist mir von einem Mönch zugesteckt worden.<sup>7</sup> Der König, wieder zu sich gekommen, wehrte ihnen und fragte: Von wem? Er sagte: Von einem Mönch.<sup>8</sup> Da schickte der König Leute (zu diesem

<sup>1</sup> *jāta sambhūrai, savvā tiriya-jāto mrai.*

<sup>2</sup> *cintei: jai sampayany mrai ta sampayany phiddāu tti tassa jāyayā-nivāntā.*

<sup>3</sup> *memassū (samarasā).*

<sup>4</sup> Oder 'Wer deren fünf hat erschlagen ist hier' nach der unten mitzutheilenden Variante.

<sup>5</sup> *aham na pāpāmī.*

<sup>6</sup> *logassa kati-karayāso eso.*

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. V. Bd.

mit den Worten): „Wenn Du erlaubst, so will ich Dich verehren.“ So ging er hin und wurde ein frommer Laie. Der Mönch aber erlangte, nachdem er gebeichtet und Reue empfunden, die Vollendung.

Die vorstehende Uebertragung von J<sup>a</sup> ist eine gänzlich unverkürzte und mag also in ihrer Einfachheit eine Vorstellung davon geben, wie J<sup>a</sup> in der ältesten Fassung, welche ja auch, wie die Prosa von J<sup>a</sup>, in einem *cūṛgi*-Text stehen muss, daselbst etwa lauten wird. Durch weitgehende Kürzung haben wir oben übrigens selbst schon den Inhalt von J<sup>a</sup> auf den muthmasslich ursprünglichen Umfang reducirt. Die beiden Strophen von J<sup>a</sup> sind Umformungen von J<sup>a</sup> 6 und 7, wie die Gegenüberstellung des Wortlautes noch deutlicher als die Uebersetzung zeigen wird.

J<sup>a</sup> 6. *dāsā Dasanṇe āsi,*  
*miyā Kālinjare nage,*  
*hāṇsā Mayanga-tirāe,*  
*caṇḍalā Kāsi-bhūmī* |

7. *devā ya decalogammi*  
*āsi amhe mahiddhiyā.*  
*eṣā no chaṭṭhiyā jāi*  
*aṇṇamaṇṇe jā viṇā* |

J<sup>a</sup> v. 1. *Gangāe nāvīo Naulo,*  
*sabhāe ghara-koilo,*  
*hāṇso Mayanga-tirāe,*  
*āho Anjana-pavvāe* |

v. 2. *Bāṇārasī baḍḍo,*  
*rāyā etth' eva āhiṇ.*  
*eṣiṇ ghāyago jo n*  
*so etth' eva samāgāo*<sup>1</sup> |

Eine Halbzeile ist also an beiden Stellen dieselbe. Ferner stimmen die Localisirungen (mit denen wir die Uebersetzung der Strophen auch früher absichtlich nicht beschwert haben) in zwei Fällen mit einander überein, nur dass sie auf verschiedene Wiedergeburten vertheilt sind: *Kāsi* ist nämlich ein anderer Name für Benares; der Gebirgsname *Anjana* aber ist offenbar unter Ablösung von *Kāl* (schwarz) aus *Kālinjara* hervorgegangen, indem dieses eine dialektische Bezeichnung des Berges *Kālanjara* ist, — oder vielmehr *Anjana* kann die richtige Kurzform eines Bergnamens sein, der im Sanskrit eigent-

<sup>1</sup> Die letzten beiden Halbzeilen lauten in Ms. C, das ich ebenso wie die dorthin folgende *uttī* BREDALL's Freundlichkeit verdanke:

*eṣiṇ ega-esaṇṇam ghāyao ettha āgao* |

lich *Kālānjana* lauten sollte: die voranzusetzende Dialektform *Kālanjana* wäre frühzeitig nicht mehr als Zusammensetzung empfunden worden und hätte deshalb zu *Kālānjara* verderbt und dergestalt in das Sanskrit aufgenommen werden können. Die hier ausgesprochene Möglichkeit wird zur Gewissheit dadurch, dass in der übrigen Literatur der Anjana-Berg in der That wegen seiner dunklen Farbe berührt ist und dem weissen Himālaya gegenübergestellt wird;<sup>1</sup> ferner aber dadurch, dass in B an Stelle des Kālīnjara-Berges der *Neranjara*-Fluss genannt ist. Dieser heisst nämlich bei den nördlichen Buddhisten *Nairājanā*, zeigt also ebenfalls *n* für das *r* in der letzten Silbe. *Ner* aber kann für *Nel* stehen, welches (= Sanskrit *nīla*) ein dialektisches Aequivalent von *Kāl* ist. Was ist also wahrscheinlicher, als dass *Kālīnjara* und *Neranjara* eigentlich Synonyma sind und in B und J ganz wie *caṇḍāla* und *soṇḍā* an einer früher besprochenen Stelle sich berechtigter Weise vertreten können. Nur das Eine scheint Bedenken zu erregen: *Kālīnjara* bezeichnet einen Berg, *Neranjara* einen Fluss. Nun kommt aber neben *Anjana* auch die Namensform *Anjanā-giri* 'Anjanā-Berg' vor, eine Femininform, die als Gebirgsbezeichnung unerhört ist: es hat also der Fluss, der bekanntlich, dem indischen Sprachgeist gemäss, nothwendig weiblich benannt ist, dem Berge, welchem er entspringt, seinen Namen gegeben.

Nachdem wir so innerhalb der Jaina-Literatur drei verschiedene Versionen derselben Legende kennen gelernt haben, darf gewiss der Hoffnung Raum gegeben werden, dass auch bei den Buddhisten ausser der besprochenen Version sich noch irgend eine Nachahmung oder eine Parallelschöpfung werde finden lassen; allermindestens darf man im Canon des nördlichen Buddhismus etwas dem Citta-Sambhūta-Jātaka Entsprechendes erwarten. Aber noch mehr!

Da uns in der Legende, wie schon in der Einleitung bemerkt worden ist, keine specifisch buddhistischen oder jainistischen Anschauungen begegnen, so mag es auf einem Zufall beruhen, wenn

<sup>1</sup> Pañcat. (So) 1, 7, 11 f. (Doehrl. Ind. Spr. 2 7324 und 3468).

die Legende sich nicht auch anderwärts vorfindet. Sie könnte ebenso gut von brahmanischen Mönchen erzählt worden sein; ja es gibt sogar zwei oder drei Stellen in unseren Recensionen,<sup>1</sup> welche als fast verwischte Spuren auf einen brahmanischen Ursprung derselben hindeuten könnten.

Man hat aus dem Vorhergehenden entnehmen mögen, dass die beiden Fassungen, welche Buddhismus und Jinismus der Legende gegeben haben, in Bezug auf Wiedergabe der vorauszusetzenden Grundform sich genau so wie die beiderseitigen Sprachen zu einander stellen: das jinitische Prākṛt, zwar ein ebenso selbständiger Dialekt wie das Pāli der Buddhisten, ist diesem doch in der lautlichen Entwicklung um einen merklichen Schritt vorausgeeilt. Es müsste also wohl die vorausgesetzte brahmanische Form, die etwa im vedischen Purāṇa oder Itihāsa gestanden haben könnte, sich zu unseren abgeleiteten Fassungen ungefähr so wie das Sāpśkrīt zu den beiden genannten Idiomen verhalten.

So viel von der Legende als solcher. Legenden aber sind überall oft nur religiöse Einkleidungen von Volkssagen. In welchem Umfang diese Thatsache für Indien Gültigkeit hat und was für Wandlungen daselbst, der Sprachentwicklung vergleichbar, stattgefunden haben, dies zu untersuchen, würde hier zu weit führen. Immerhin vermögen wir zum Schlusse unserer Betrachtung den Gedanken nicht zu unterdrücken, dass auch die Citta-Sambhūta-Legende aus einer weltlichen Erzählung umgebildet sein könnte. Lösen wir die religiösen Beigaben ab, so bleibt das Sichwiederfinden von zwei Freunden vermittelt eines Spruches. Eine altindische Erzählung, welche diesen Stoff zum Ausgangspunkt gehabt hätte, würde der Anlage nach mit Kālidāsa's Śakuntalā-Sage, die den Ring als Wiedererkennungsmittel zwischen Ebegatten verwendet, nahe Berührung gehabt haben.

<sup>1</sup> J\* 9 Anfang [„Wahrem, Reinem“] und B Schlusssatz [„Himmel Brahman's“]; ferner vielleicht der Ausdruck „Thatensaat“ in J\* 24\*, welcher vom Commentar wieder falsch verstanden wird: *sa-karmasāto utaso payāl* = *sa-karmakṛjō* [nach dem Comm. *sa-karma-deltiḡō*] „unsah prayātī“.

## On Indian metrics.

By

Hermann Jacobi.

In his review<sup>1</sup> of OLDENBERG's work, *Die Hymnen des Rigveda*, Mr. GREGGSON has adverted to a development of Hindu metrics in support of a metrical theory advocated by OLDENBERG and others, viz. that the *ictus* or emphasis with which certain syllables of a line were originally pronounced, resulted in fixing the quantity of these syllables, and that even if in exceptional cases the quantity of a certain syllable was other than required by the rule, the *ictus* which was on that syllable, sufficed to preserve the rhythm. Thus the Gâyatri has usually a double iambic ending, e. g.

*agnim ile pūrōhitām.*

According to this theory it was metrically accented: —

*agnim ile pūrōhitām.*

As the metrical accent according to this theory constituted the rhythm, such irregular lines as

*babhrave nu svātāvāsē  
kratvā dakṣhasyā rāthiām  
martasya devī āvāsāh*

having the same metrical accent as the usual form viz. *svatīcasé*, etc., still preserved the rhythm of the Gâyatri.

This rhythmical theory suits and explains pretty well the facts of Greek metrics, and as the *ictus* or rather the difference between

<sup>1</sup> *Ind. Ant.* 1890, p. 286 ff.

arsis and thesis, is actually a fundamental point in Greek music, we are no doubt entitled to base an inquiry into the origin of Greek metres on the rhythmical accent as WESTPHAL and ROSSBACH have done with much success. It is no more than may be expected that European scholars, trained in the school of classical philology, should apply the same theory to Indian metrics, and that this has been done by nearly all who have written on the subject, is a well known matter of fact.<sup>1</sup>

Now I have repeatedly objected to this method of dealing with Indian metrics for the simple reason that we have no direct proof of, or testimony as to, the existence of the distinction of arsis and thesis based on the ictus or emphasis either in Indian metrics or in Indian music. As the original link between musical accentuation and metrics had been forgotten even in Greece, the silence of Indian metricians on this point has no great weight in deciding the question at issue. But we should expect to find Hindu music proving the correctness of the rhythmical theory. The nearest analogon to what is *time*<sup>2</sup> in European music, is the *tāla* of the Hindus. But this *tāla* is defined as the measuring of time. It is not indicated by, and based on, emphasizing certain notes as in European music, but is indicated or rather measured by the beating of the tom-tom which accompanies the musical performance and merely serves to keep the proper time. This is a radical difference and all to the point. Its effect will have been felt by all who have heard European melodies sung by Hindus. Although they may produce the correct notes in the correct time, still their delivery sounds strangely weak, and almost insipid, because the Hindus, unaccustomed to our musical system, do not *emphasize* the tones which have the musical accent or ictus. There-

<sup>1</sup> The most elaborate treatise of this kind is by Dr. RICHARD KÖHNEN: *Die Trichtsch-Jagati-Familie. Ihre rhythmische Beschaffenheit und Entwicklung*. Göttingen 1886.

<sup>2</sup> The reader must be warned not to understand the term *time* in its literal meaning, but in the technical meaning, viz. as that which in music regulates not only the time, but also the rhythm.

fore, be cause the distinction of arsis and thesis, as far as has been made out as yet, does not exist in Hindu music where it should have continued to exist, though it might have fallen into oblivion in metrics, I maintain that it is against all principles of science to explain Indian metres by a rhythmical theory which is based on the distinction between arsis and thesis.

Let us now examine the facts which Mr. GUNERSON adduces in support of the rhythmical theory, and see whether he interprets them aright. Since the time of Késab Dās, i. e. in all classical Hindi dating from 1580 A. D., the Chaupāī metre contains four lines each of which consists of 16 instants (or *morae*) divided as follows: 6+4+4+2. But practically such a line may be differently divided, viz. 6+6+4, the last four instants almost invariably forming a spondee. But, for instance in Mālik Maḥammad's writings, who flourished in 1540 A. D., "we meet continually, instead of the final spondee, a final iambus, so that there are 15, not 16, instants in a line. The scheme then becomes 6+6+3 (iambus)

$$\begin{array}{ccc} \frac{6(1+1+1+3+1)}{\text{dadhī}} & \frac{6(2+1+1+1+1)}{\text{samunda}} & \frac{3(1+2)}{\text{dekhata}} \\ & & \frac{3(1+2)}{\text{tasa}} \\ & & \frac{3(1+2)}{\text{dahā}} \\ \frac{6(1+1+2+2)}{\text{kahi}} & \frac{6(1+1+2+1+1)}{\text{sande-}} & \frac{3(1+2)}{\text{sa}} \\ & & \frac{3(1+2)}{\text{bihāngama}} \\ & & \frac{3(1+2)}{\text{chalā}} \end{array}$$

and so in many others. Now no ingenuity of scansion will make the first syllable of *dahā* and *chalā* long; and yet, unless they are pronounced as long, the verse will lose the essential characteristic of a *Chaupāī*. The answer to this riddle is that which Prof. OLDENBERG gives for the Vedic *pādas* quoted above. We must use accent, *ictus*, as a substitute for quantity."

Is this then the only possible solution of the problem? I shall attempt to give the question a totally different turn and then weigh the respective claims of either party as to the force and correctness of their views.

In almost all poetry, we meet with 'metrically' produced or shortened syllables. It can be imagined that, in an early phase of the development of poetical art, poets were more inclined to make use of

this licence in order to make a word suitable for the requirements of the metre. The question then is what unknown power, if it be not accent, could make the reader pronounce a syllable with the required quantity, though the author of the verse had given it a wrong one. In most cases our answer would be that the scheme of the metre having become fixed, and being, in this form, present in the mind of every reader, would naturally make him pronounce any verse in accordance with its established form, and to produce a short syllable where required, and vice versâ. In the case under consideration we could rest satisfied with this explanation. For first, the standard form of the Chaupâi ending with a spondee, though canonised by Késab Dâs, had already been used by Chand Bardâi, some centuries before Maḥammad Mâlik and Késab Dâs; and secondly, as Maḥammad Mâlik has not been, according to Mr. GUERSON'S statement,<sup>1</sup> a man of great learning, but became famous for the fact that he wrote for the people in the people's tongue, he may for that reason have freely indulged in such licenses as did not grate on the ears of his uncultured hearers. But it may be objected that this explanation is scarcely more than a detailed description of the facts to be explained. It is, therefore, necessary to start from another point of view. All Hindû verses are to be sung; consequently the metre of a poem is bound up with the melody or melodies in which it is customarily recited. Thus, the prosody of a metre has its counterpart in the prosody of the melody, the latter supporting the former and correcting it where it is faulty. As the lines of the Chaupâi generally end with a spondee, the four parts of the melody to which the Chaupâi are sung, must accordingly have ended with two long notes; and as a melody, in a way, exists by itself, it is capable of propping up a hobbling verse. Hence by the influence of the melody the iambic ending of many of Maḥammad Mâlik's Chaupâis, could have been, and I don't doubt, was changed into the required spondaic ending.

<sup>1</sup> *The modern vernacular Literature of Hindustan*, p. 15.

This explanation of the facts under consideration is, I think, preferable to that of Mr. GRIERSON, because it is founded on generally admitted facts, while Mr. GRIERSON bases his theory on an unproved, and I believe, unprovable hypothesis. Now the interest of the subject in hand does not so much consist in finding an explanation, but as Mr. GRIERSON states, in its analogy with some peculiarities of Vedic metrics. If my theory accounts for irregularities in Hindi metrics, it may also serve for explaining similar irregularities in Vedic metrics. The assumption we have to make, is that in ancient times as now-a-days there existed certain melodies to which the verses were sung, and that in these melodies not only the pitch, but also the time (or quantity) of some notes was fixed by the musical taste of the time. In making this assumption we bring into play only such factors as can historically be proved to have been in existence in India, while calling to our help the *ictus*, we introduce into our explanation an altogether hypothetical factor.

Nevertheless, the adherents of the rhythmical theory based on accent or *ictus* will be reluctant to give it up, because it seems to explain satisfactorily the development of the Vedic metres from the still more ancient forms in which nothing beyond the number of syllables was fixed. The advocates of the rhythmical theory will say that it is impossible for the hearers of such primitive verses to be sure of their having the required number of syllables, if the ear was not aided by the rhythm i. e. the alternation of accented and unaccented syllables. But, from our point of view, we can just as well remove the difficulty — if there be any — of the hearer being always aware that a verse had the required number of syllables. For as we believe that every metre went together with a certain melody or certain melodies, and as a melody could only be felt to be correct, if it had the fixed number of notes (i. e. all its notes, distinguished from each other by different pitch, and not alike as the syllables of a verse), it is evident that by the melody however rude it may have been in primitive times, the number of syllables in the corresponding metre was naturally and strictly regulated.

Again the supporters of the rhythmical theory find it easy to explain by its help the introduction of a fixed prosody in a verse in which originally only the number, but not the quantity of the syllables was fixed. For they say that the syllables which had the *ictus* were naturally made long, while the quantity of the unaccented syllables remained unfixed. In this way, it is believed, the metres gradually assumed their final forms, the *εἰρημνῆς*. But it will be seen that our theory explains the assumed development of the metres just as well. For, a melody being given in which besides the pitch of the notes the quantity of some had become fixed in the course of time, we readily understand that the notes of the melody communicated their prosody to the syllables of the verse; for only such verses would well or agreeably fit a certain melody, the syllables of which had the same quantity as the corresponding notes of the tune.

Finally, it may be said that the rhythmical theory satisfactorily explains Greek metrics, and that for Teutonic metrics it is not a theory but a fact, and that therefore it is plausible that the same theory should be adopted for explaining Indian metrics. This argument has probably a greater influence on the mind of the student, trained in the school of classical philology, than he would be ready to admit. Nevertheless, if stated in plain words, every one will see its logical inconclusiveness.

For, granted that some European metrics have passed out of a primitive stage in which the number of syllables was the only metrical law recognised, into the more developed forms in which prosody became a very conspicuous feature, through the agency of rhythm based on the distinction of *arsis* and *thesis*, still it will be hazardous to maintain that this was the only way imaginable. From the fact that rhythm regulated Greek music, we argue that it did also regulate Greek metrics. But in India music has developed to great perfection without rhythm i. e. the difference between *arsis* and *thesis*, and if I am rightly informed, the same holds with regard to Chinese music. As to the ideas in which we are brought up, rhythm might appear indispensable in music, and as nevertheless the music of great

nations actually does dispense with it, there is no cogent reason to believe in the indispensability of rhythm for metrics.

Nor can the similarity of the cause of the development of Greek and Indian metrics be inferred from the similarity of the effect. For, though a few Greek metres have a faint similitude to some classical Sanskrit metres, still I defy every master of the rhythmical theory to deduce from his principles the very popular metres *Āryā* and *Dohā*, especially the latter. The difficulty is indeed so great that it first induced me to give up the rhythmical theory as far as India is concerned, and to assume that the development of metrics in India followed a totally different line.

In conclusion I shall state my theory in a few paragraphs:—

(1) Metrical compositions were originally destined to be sung, and not to be recited in any way. This we observe to be the fact with savage and barbarous tribes.

(2) As metrical compositions are inseparable from their melodies, at least till literature has reached a high degree of refinement, the development of metres must be considered to go side by side with the development of music.

(3) If with some nations music became rhythmical (in the technical meaning of the word), it is plausible that rhythm also directed the development of metrics; but if with other nations music remained unrhythmical, rhythm can have been no factor in the development of their metrics.

(4) Indian music is not rhythmical, accordingly in explaining Indian metres we are not allowed to call in such a factor as the *ictus*.

Before we get a more accurate knowledge of Indian music than we can command at present, it would be a waste of time to hazard a more detailed theory of the development of Indian metrics.

## Anzeigen.

---

E. HULTZSCH, *South-Indian Inscriptions, Tamil and Sanskrit*. Edited and translated by —. Vol. 1, [pp. 183, 4<sup>to</sup>]. Madras 1890.

The present volume is the first instalment of the results of Dr. HULTZSCH's work as Epigraphist to the Government of Madras. Dr. HULTZSCH took up his appointment about November 1886, and proceeded on tour almost as soon as he had arrived in India. The greater portion of the matter, now published, was ready for the press by the end of 1887. But the necessity of getting new types cut for the Government Press and of drilling the printers for scientific work, as well as other causes beyond his control, prevented the speedy appearance of his work. Similar delays belong to the disagreeable experiences of most Orientalists who work in India. Dr. HULTZSCH has however had the satisfaction of seeing in the meantime some of his most important discoveries appear in the Progress Reports. Moreover, the delay has enabled him to add in the Addenda new important matter which partly confirms, partly modifies some of his earlier views, and to furnish a thoroughly good book, which indisputably advances our knowledge of the history of Southern India to a very considerable extent.

The volume contains all in all 155 inscriptions (1) thirty five Pallava inscriptions, all in Sanskrit (Nos. 1—34 and 151), (2) five unpublished Sanskrit grants of the Eastern Chalukyas, (3) forty nine entire Tamil and Grantha inscriptions, (4) sixty one fragments of inscriptions of the same class, or, notes on such and (5) some additional Sanskrit inscriptions. Among these, the Pallava inscriptions, and

especially Nos. 20—31 and 151, which indisputably refer to the Pallava dynasty of Kāñchi, possess the greatest interest. By an extremely skilful combination of their contents with those in Mr. FOULKES' Grantha Śāsana of Nandivarman-Pallavamalla (*Indian Antiquary*, vol. viii, p. 273 ff.) and in the documents of the Western Chalukyas, Dr. HULTZSCH has succeeded in settling in a general way the chronological position of a series of nine Pallava kings. Nobody who carefully reads his introductory remarks to No. 151, the Kuram grant, (p. 145 f.) will dispute the correctness of the synchronistic table on p. 11, as far as the last six kings of Mr. FOULKES' grant are concerned. Nor is any reasonable doubt possible regarding the identification of Mr. FOULKES' first two kings, Siṅghaviṣṇu and Mahendravarman I with the Rājasīṁha or Rājasīṅghavarman (with the *aliases* Narasiṅhapotavarman, Narasiṅhavishṇu and several hundred other titles) and his son Mahendravarman, who are named in the Kailāsanātha inscriptions of Kāñchi. These two points being admitted, we obtain a series of nine Pallava kings who reigned between the beginning of the sixth century and the middle of the eighth. The first among them, Lokāditya Ugradanḍa, was probably a contemporary of the second Chalukya king Raparāga, which latter belongs to the first quarter of the sixth century, because the accession of his grandson Kirtivarman falls in A. D. 567 (*Indian Antiquary*, vol. xix, p. 1 ff.). The fourth Pallava, Narasiṅghavarman, certainly carried on a successful war with the fifth Chalukya, Pulakeśin II, who mounted the throne about A. D. 610 and certainly ruled until A. D. 684. The sixth Pallava, Paramēśvaravarman I, defeated Pulakeśin's son, Vikramāditya I, whose dates lie between A. D. 670—80, and the last, Nandivarman, suffered a well authenticated defeat at the hands of Vikramāditya's great-grandson, Vikramāditya II, between A. D. 733—747. Though it is as yet impossible to fix the limits of each reign even approximatively, Dr. HULTZSCH'S discoveries furnish a solid basis, on which with the help of new documents a full chronology of the Pallavas of Kāñchi may be built up. For the present, it may be pointed out that, if Mr. FOULKES' older Pallava grant, (*Indian Antiquary*, vol. viii, p. 167 ff.), is genuine its

four kings, the last of whom, Nandivarman, certainly ruled at Kāñchi, must be placed before Ugradapāda-Lokāditya, and must belong at the very latest to the fifth century.

The new editions of the Pallava inscriptions at the Seven Pagodas of Māmallapuram and at Sālvankuppam Nos. 1—19 are likewise of considerable importance. First, Dr. HULTZSCH shows that the strings of names, incised in a very archaic alphabet on the Dharmarāja Ratha, do not refer, as Dr. BURNELL thought, to the god to whom the temple is dedicated, but to its builder, king Narasiṅha, who had, similarly to Rājasīṅha, a large number of honorific titles or *Birudas*. Secondly, Dr. HULTZSCH points out that, if the last inscription, No. 17, calls this same temple "the house of the illustrious Atyantakāma-Pallaveśvara", the reason must be that a later king, named Atyantakāma appropriated the work of his predecessor. In support of his view he adduces the fact that No. 17 is written in a later alphabet, very similar to that used by Rājasīṅha-Narasīṅhaviṣṇu and his son Mahendravarman in the Kailāsanātha inscriptions of Kāñchi. Since the son and successor of the latter warred between A. D. 610—634 with Pulakeśin II, the inevitable conclusion is, as Dr. HULTZSCH states, that this second alphabet belongs, not, as Dr. BURNELL asserted, to about A. D. 700, but to the sixth century. Thus the "appropriation" of the Dharmarāja Ratha, (or, as I would prefer to conjecture, its final completion) and the erection of its Maṇḍapa, as well as of the Ganeśa temple and of the Rāmānuja Maṇḍapa at Māmallapuram, all of which are claimed by king Atyantakāma, happened from one hundred to one hundred and fifty years earlier than Dr. BURNELL, and after him Drs. BURGESS and FERGUSSON assumed. Though we have yet to learn who the kings Narasiṅha and Atyantakāma were and to which branch of the Pallavas they belonged, Dr. HULTZSCH's results, which are not based, like the former views, on mere guesses, make a very considerable advance towards the ultimate solution of the difficult question and are of great value for the archaeologist.

The remaining Pallava inscriptions, No. 32 on the Amarāvati pillar and Nos. 33—34 on the pillar of the Triśīrapāṭi or Trichino-

poly cave, furnish a number of names of Pallava kings, who as yet cannot be placed with any certainty. The longer list in No. 52 will no doubt become important hereafter. For the present, its chief interest is, that it proves the existence of a Pallava king, who made an expedition into Northern India beyond the Ganges, and on his return visited the Buddhist establishment at Amarāvati, where he listened to a sermon and probably bestowed some benefaction on the monks residing at the sacred place. All the other inscriptions represent the Pallava kings as strict Brahmanists. The reverence, paid by this king to a heretical creed, indicates that he, and possibly other members of his family, were as great latitudinarians in religious matters, as most other Indian princes. It must not be forgotten that Dr. HULTZSCH first succeeded in deciphering completely No. 32, which had baffled the ingenuity of other distinguished epigraphists. He saw that the lines run upwards from the lower portion of the pillar. It has been found since, that the inscription on the Mahākūṭa pillar, *Indian Antiquary*, vol. xix, p. 1 ff., is written in the same abnormal manner.

The next three sections furnish very interesting and valuable contributions to the history of the Eastern Chalukyas, of the Cholas and of some minor dynasties, such as the kings of Vijayanagara. With the help of his five new grants, which partly belong to the Elliot Collection of the British Museum, and partly have been discovered by that indefatigable explorer of the South-Indian antiquities Mr. R. SEWELL, Dr. HULTZSCH has constructed a genealogical table of the Eastern Chalukya dynasty (p. 32) which certainly surpasses all previous ones in completeness and exactness. It also shows the order of the succession which frequently is rather irregular. It, finally, gives approximative dates, calculated for the first twenty two kings backwards from the certain date of the accession of Amma n according to the length of the reigns given in the several grants. Unfortunately, the latter vary not inconsiderably with respect to the figures for several kings and give mostly round numbers. Dr. HULTZSCH has accepted as correct those figures which are found in the largest number of grants. These are the biggest, and the result is that the

accession of the first king, Vishnūvardhana I, has to be placed several years before that of his elder brother Pulikeśin to the throne of Vātāpipura. Mr. FLAHER has pointed out recently, *Indian Antiquary*, vol. xx, p. 1 ff., that such an assumption has great difficulties, and he has fixed the beginning of Vishnūvardhana's reign in A. D. 615 on the strength of astronomical calculations, the correctness of which seems to be indisputable.

The last Eastern Chalukya grant and some of the Tamil inscriptions have enabled Dr. HULTZSCH to do also something for the history of the Cholas and especially to show (p. 52) that the pedigrees of this dynasty, given by former writers, contain some serious mistakes, caused by a confusion of Chola kings with homonymous princes of the Eastern Chalukya tribe. He has also given on p. 112 a genealogical table of the earlier Cholas according to the famous Leyden grant and other documents. This compilation is likewise, more complete and exact than the tables published by his predecessors. It is to be hoped that another volume of his will give us a list of the whole Chola dynasty from the beginning down to the Mahomedan conquest.

In addition to the important information regarding the political history of Southern India, the inscriptions offer numerous points of interest. A number of the Sanskrit inscriptions are of value for the history of the Kāvya literature. Some of the Chalukya grants furnish valuable details regarding the distribution of the Brahmanical schools of the Taittiriya Veda, as they name among the donees numerous adherents of the Āpastambha or Āpastamba and Hairanyakeśa Charakas. Many of the Tamil inscriptions possess a great interest for the student of the Hindu law. Thus, I may point out the curious agreement in No. 56 of the Kānarā, Telingana and Gujarāt (Rājā) Brahmans, settled in the kingdom of Paḍaiviḍu, who decree that after the year A. D. 1425 every parent who buys a bride for his son, or sells his daughter to a suitor, shall be liable to punishment by the king and to excommunication. The document proves that the law of Mana and Āpastamba, who declare marriages by purchase to

be null and void, had not been obeyed. The Brahmans of Paḍaiviḍu had followed the more ancient practice which is taught in the Mānava and Kāthaka Grihyasūtras and which the Vāsishṭha Dharmaśāstra calls the *mānusha vicāha*, "the marriage-rite practised by men". It may also be doubted whether the agreement had any lasting effects. For, in our days, the sale and purchase of Brahmanical brides goes on in the most unblushing manner. I myself was once asked by one of my Paṇḍits to advance 800 Rs for the purchase of a handsome and strong girl, able to do his household work. But the Tamil document proves at least that there were times, when the Brahmanical conscience awoke and an attempt was made to live according to the rules of the sacred law.

Finally, the volume and especially its Tamil section is a perfect mine of information for the ancient geography of Southern India. Dr. HULTZSCH has taken a great deal of trouble with the identification of the various places and districts mentioned, and he has been ably assisted in this respect as in the translation of the Tamil documents by his assistant Mr. V. VEDAKAYYA, whose services he repeatedly mentions with warm commendation.

I have already said that Dr. HULTZSCH's volume is a thoroughly good book, and I repeat that in scrupulous exactness and true philological method, it is, to say the least, equal to the best epigraphic publications. There are very few and very unimportant cases where I differ from his renderings or would suggest, as far as that can be done without facsimiles, a different reading. Thus, I would translate the first Biruda of the illustrious Narasiṅha, *prithivisāraḥ* (read *prithivīsāraḥ*) not by "the best on earth", but by "he who possesses the essential quality of the earth", (*prithivyāḥ sāra iva sāro yasya saḥ*). The *sāra* of the earth is *kṣamā* "patience", and *bhūtadhārayam* "the supporting of the creatures", and the epithet characterises the king as the patient supporter of the world. Again, I would take in No. 21, Verse 5, the compound *giritanayāguhagaṇasahitaḥ* to stand for *giritanayayā guhena cha gaṇaiḥ cha sahitaḥ* and translate "attended by the daughter of the mountain, Guha (Skanda) and the Gaṇas", instead

of 'by the daughter of the mountain and the troop of Guhas'. I would also alter the translation of No. 27, Verse 2, in a similar manner. Further, in No. 33, Verse 1, I would render *pitrikulam* not by 'her father's family', but 'by her father's dwelling', and in some other passages such as No. 35, l. 4, *maṇḍala* not by 'territory', but by 'crowd'. With respect to changes in readings, I will only point out one. It seems to me that the halting Anushtubh verse, No. 18, 10 and No. 19, 10, may be brought into order by reading in the first line *mandiro-graham*. As the Petersburg Dictionaries show, *graha* is used, especially in compounds, as a vicarious form for *griha*. The value of the proposed alterations is very small, and the points, to which they refer, are such as may easily give rise to a divergence of opinions.

An excellent index makes the volume, easy to use for reference. The very small number of misprints does great credit both to Dr. HULTZSCH and to the Madras Government Press.

While heartily congratulating Dr. HULTZSCH on the success, which he has achieved, I would add the request that he will endeavour to obtain from the Madras Government the sanction for publishing with one of his next volumes, facsimiles of some of the palaeographically important inscriptions. Among these I would name Nos. 24, 27, 29, 32 and 151.

April 2, 1891.

G. BÖHLER.

LE P. A. SALHANI, S. J. *Diwān al-Aḥṭal*. Texte arabe publié pour la première fois d'après le manuscrit de St Pétersbourg et annoté par —. Fasc. 1. Beyrouth. Imprimerie Catholique. 1891. (11 und 97 S. gr. 8. — Auch mit arabischem Titel.)

Ghijāth b. Ghauth, genannt al-Aḥṭal, ist einer der berühmtesten Dichter der Omayyadenzeit und wird von manchen arabischen Kritikern über seine beiden Rivalen Dscharrir und Farazdaq gestellt. Für uns haben diese drei Dichter einen besonderen Werth als Illustration der Zeitgeschichte. Aḥṭal stand in engster Beziehung zu

den Omajjaden und genoss die Gunst Mo'awija's, Jazid's und 'Abdalmalik's. Dass er, wie die Mehrzahl seines Stammes, der Taghlib, ein Christ war, schadete ihm nicht, sondern war eher ein Vortheil für ihn, denn er konnte so, unter dem stillen Beifall der Regierenden, viel ungeschelter gewisse Dinge berühren als ein Muslim. Ein solcher hätte z. B. kaum mit Stolz von der Entweihung des heiligen Thals Minā durch 'Abdalmelik's Truppen (50, 4) reden dürfen. Selbst die Schmahverse auf die „Helfer“ Muhammed's, die Medinenser, welche er als junger Mann machte, hatten keine üblen Folgen für ihn, da ihn der Kronprinz Jazid schützte, so unbequem die Sache für dessen Vater sein mochte. Tritt Ahtal nun durchweg für das Haus Omajja ein und greift dessen alte und neue Feinde scharf an, wie er denn sogar ein Lied zum Preise des etwas schwachsinnigen und feigen Prinzen 'Abdallāh b. Mo'awija fertig bringt (76 ff.), so zeigt er doch mitunter auch dem Chalifen den Stolz des freien Arabers. So sagt er einmal: „Wenn die Qoraisch in ihrer Macht das nicht ändern, so kann man sich von den Qoraisch lossagen und entfernen“ (11, 4). Ueberhaupt zeigt er sich durchaus als Beduine und sieht die grossen Ereignisse ganz vom Standpunkt seines Stammes an, während der Unterschied von Christenthum und Islām dabei gar nicht in Frage kommt. In der anarchischen Zeit nach Jazid's Tod entbrannte zwischen den Taghlib, die schon länger in der mesopotamischen Wüste südlich vom Chaboras gewohnt hatten, und den eingedrungenen Qais-Stämmen ein wilder, erbarmungsloser Krieg, und weil die syrischen Qais gleich Anfangs für Ibn Zubair Partei ergriffen hatten, so erklärten sich die Taghlib, als Feinde der Stammesgenossen jener, für 'Abdalmelik, verlangten also auch nach dessen Sieg blutige Rache an ihren Gegnern und waren sehr unzufrieden, als der verständige Fürst nicht recht darauf einging. Ihr Sprecher ist nun unser Dichter. Die Fehde und der Stammeshass waren dem Beduinen Bedürfniss geworden; dass jetzt nicht mehr die einzelnen Stämme mit einander haderten, sondern dass grimme Feindschaft zwischen den grossen Stammesgruppen herrschte, machte die Sache für das Reich nur noch gefährlicher. Schliesslich ist dieser Zwiespalt der Araber unter einander ja die Hauptursache

gewesen, dass die Omaiaden die Herrschaft verloren und die Araber ihre Stellung als Herrschervolk einbüssten.

Achtal ist auch sonst ein echter Beduine. Die Wehmuth auf verlassenem Wohnstätten, die Schilderungen von Kameelen und wilden Eseln stehn ihm also natürlicher als andern Poeten, die das Wüstenleben weniger kennen, aber freilich ist auch er ganz Epigone und hält durchaus an der Weise der alten Dichter fest. Aber so machten es nun einmal die arabischen Dichter von Alters her; sie bewegten sich im Geleise der Vorgänger, und es kam nur darauf an, denselben Inhalt immer etwas anders auszudrücken. Der Herausgeber deutet darauf hin, wie genau Achtal sich in einem Gedichte an Labid, in einem anderen an Ka'b b. Zuhair hält; an anderen Stellen erkennt man Nâbigha als sein Vorbild. Wenn also selbst wir noch manchmal sogar im Einzelnen die Nachahmung bloß erkennen können, so müssen die alten Kenner das in noch weit grösserem Maasse gekonnt haben; aber sie empfanden dafür mit ihrer unendlich grösseren Sprach- und Stilkenntniss auch viel feiner die Originalität im Kleinen.

Das Christenthum Achtal's tritt nur selten in einzelnen Ausdrücken hervor, wie 71, 5. Viel mehr darin, dass er den Wein und die Trunkenheit mit Wonne preist. An Stellen wie 2 ff. redet sein Herz mit, und der Leser erinnert sich dabei, dass 'Ali gesagt haben soll, die Taghlib hätten vom Christenthum nur das Weintrinken. In ihrer Art vortrefflich sind auch einige Stellen, wo er als erfahrener Mann über die Weiber spricht, wie 42 ff.; allerdings hat er auch hier alte Vorbilder. Nach unsrer Anschauung ist das alles freilich nicht eben sehr christlich; doch wollen wir hinzufügen, dass sich der berühmte Hofdichter auch einmal einer strengen Kirchenbusse unterworfen hat, von der ihn — das ist wieder charakteristisch für die Zustände — der Priester, wenn auch sehr widerwillig (Agh. 7, 182 f.), auf Fürsprache eines vornehmen Hâschimiten befreite.

Einen ziemlich Platz nimmt in Achtal's Gedichten die Polemik gegen den jüngeren Nebenbuhler Dscharrir ein. Das uns unerquickliche Gezänk zwischen diesen beiden sowie zwischen Dscharrir und Farazdaq hat für die Zeitgenossen wie für die späteren Kritiker

offenbar sehr viel Anziehendes gehabt. Dem Ahtal wird übrigens nachgerühmt, dass er in seinen Schmahgedichten nie unanständig geworden sei; zieht man die Grenzen des Anstandes nicht zu eng, so mag das richtig sein.

Von sachlich interessanten Stellen erwähne ich noch die, welche die Schifffahrt auf dem Euphrat oder Chaboras betreffen (wie 52 f., 96 f.), sowie den Vers, in dem 'die blonden Slaven' als gefürchtete Feinde vorkommen (18, 5); man hatte diese offenbar als römische Soldaten kennen gelernt.

WUNDER hatte die Absicht, wie die Streitgedichte Farazdaq's und Dscharif's, so auch den Diwân Ahtal's herauszugeben; der Tod des unvergesslichen Mannes hat auch diese Absicht vereitelt. Der vielverdiente Pater SALRANI ist nun in diese Lücke getreten, und wir erhalten hier das erste Heft der Gedichte des Taghlibiten, das ungefähr ein Drittel der eigentlichen Sammlung umfasst; dazu sollen aber noch Nachträge und Indices kommen, so dass wir wohl auf vier Hefte zu rechnen haben. SALRANI benutzte eine Abschrift des, soweit bekannt, einzigen Codex, der den Diwân enthält, des Petersburger. Dadurch, dass Baron v. ROSEN die Druckbogen nach dem Manuscript corrigirte, ist die grösste Genauigkeit erreicht. Die Petersburger Handschrift ist alt und sehr gut. Sie gibt den Diwân, wie ihn successive Ibn al-A'râbi, Muhammed b. Habîb, as-Sukkari und al-Jazîdî überliefert haben. Die Gedichte sind durchaus nicht alle intact; die mündliche Ueberlieferung hat dabei wohl noch eine grosse Rolle gespielt. Doch dürften die Beschädigungen mehr im Wegfall ganzer Stücke und in der Vertauschung der Versordnung als in der Entstellung des Wortlautes bestanden haben. So schroffe Uebergänge wie 28, 4 können nicht ursprünglich sein, und auch dass der Vers 8, 1 ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist, weist auf Ausfall oder Störung der Reihenfolge hin. — Natürlich ist auch der Text, wie er in der Schule festgestellt war, in der Handschrift nicht ganz ohne Fehler bewahrt, namentlich was die diacritischen Punkte und die Vocalzeichen betrifft. Schon deshalb ist es dankbar anzuerkennen, dass der Herausgeber die Varianten der Citate in den Aghânî u. s. w.

sorgfältig gesammelt hat. Mit Recht sagt er freilich, dass doch meistens die Lesarten der Handschriften den Vorzug vor den Varianten verdienen. Es bestätigt sich hier oben wieder, dass in der Regel Citate einen weniger guten Wortlaut bieten als Gesammttexte.

SALHANI hat eine Anzahl Fehler entweder geradezu im Text oder in den Anmerkungen verbessert. Von diesen Verbesserungen beanstande ich nur die zu 83, 1, wo das handschriftliche لَغِير bei weitem am nächsten liegt. Ich erlaube mir nun noch einige weitere Aenderungsvorschläge: 35, 4 lies بِحَمَلِي. 39, 4 möchte ich لَابِن lesen 'zu Gunsten des 'Othmân', da die Textlesart يَابِن das Gegentheil bedeuten würde, das hier durchaus nicht passt. 46, 4 lies مُنْع; 55, 3 lies وَصَاحِب (mit dem s. g. وَلَوْ رَبَّ); 56, 1 lies الصَّعْبَرَات; 56, 8 lies شَهَب. 66, 5 scheint für das erste من vielmehr الى nöthig zu sein. 88, 6 muss für حَمَامَة ein Wort mit Pluralbedeutung stehen, also wohl حَمَائِم. 90, 4 ist vermuthlich اسْمَة zu lesen (Geschlechtsname). Als Druckfehler sehe ich 81, 2 وَإِذَا statt وَإِذَا und 91, 3 حَارِثَيْن statt حَارِثَيْن an. Einige wenige andere Druckfehler wird jeder Leser sofort als solche erkennen.

Die Scholien sind, wie schon ROSEN angedeutet hat, dürftiger und oberflächlicher, als man bei einer so alten Tradition erwarten sollte.<sup>1</sup> Darum ist es sehr zweckmässig, dass SALHANI mit Benützung der besten Hilfsmittel einen eigenen arabischen Commentar zu den Gedichten ausgearbeitet hat. Diese Erläuterungen leisten auch dem, der sich mit der alten arabischen Poesie einigermaßen beschäftigt hat, gute Dienste. Allerdings stimme ich nicht gerade mit jedem Satze SALHANI's überein und finde noch etliche Stellen in dem Gedichte, die ich trotz des Commentars nicht verstehe, selbst abgesehen von solchen, deren Text nicht in Ordnung ist; dahin rechne ich 15, 4, wo ich, wenngleich nur sehr zweifelnd, etwa تَخْفَى وراء الرابى الغيلى lesen möchte; wo dahinten das Röhrchen den Schützen verbirgt.

Dem Hefte ist ein sehr gutes Facsimile beigelegt; es gibt dieselbe Stelle wieder, die schon in ROSEN's Catalog<sup>2</sup> facsimilirt erschienen ist.

<sup>1</sup> In den Scholien lies 58, 13 والجرد مع والخزن.

<sup>2</sup> Les manuscrits arabes de l'Institut des langues orientales. St. Pétersb. 1877.

Hoffentlich schreitet die vorzügliche Ausgabe rasch fort. Unser voller Dank gebührt dem eben so gelehrten wie fleissigen Herausgeber, sowie dem trefflichen Rosen.

Die Ausstattung ist so, wie man es an der Beiruter Imprimerie Catholique gewohnt ist.

Strassburg i. E. Mai 1891.

Th. Nöldeke.

LUDWIG ABEL: *Die sieben Mu'allaqât*. Text, vollständiges Wörterverzeichnis, deutscher und arabischer Commentar (Sammlung von Wörterverzeichnissen als Vorarbeiten zu einem Wörterbuch der alten arabischen Poesie. Bd. 1). Berlin. SPERMANN. 1891. 8°.

Das schöne aber ferne Ziel, dem die altarabische Philologie heute zunächst zustrebt — oder wenigstens zustreben sollte — nämlich die Zusammenfassung des Wortschatzes der alten Araber, wie er uns in den Gedichten der Gâhiliyyah und der von der Cultur des Islâm nur unbedeutend oder, wie in den meisten Fällen, gar nicht gestreift Beduinenrecken des ersten Jahrhunderts nach der Flucht vorliegt, kann nur erreicht werden, wenn uns das, was an solchen Gedichten erhalten ist, in kritischer Weise gesichtet, durch den Druck zugänglich gemacht und über den darin enthaltenen Wortbestand fortwährend sozusagen Buch geführt wird. Herr Dr. LUDWIG ABEL hat sich in der erstgenannten Beziehung bereits vor vier Jahren durch seine Ausgabe der Gedichte des 'Abû Mihgân' bethätigt und zeigt uns jetzt durch die vorliegende Publication, dass er auch in der anderen Richtung gearbeitet hat, ja er verspricht uns noch für die Zukunft Früchte dieser seiner Thätigkeit, indem er bereits ein Wörterbuch zu ANWARDI'S Ausgabe der sechs Dichter ankündigt. Das verdient jedenfalls Anerkennung, selbst wenn das Gebotene weniger gut wäre, als es in der That der Fall ist.

ABEL hat für sein Debut auf dem Felde altarabischer Lexicographie die Mu'allaqât in der gewöhnlichen Siebenzahl als Object

<sup>1</sup> S. NÖLDEKE'S Anzeige im 2. Bande *Ägypt. Zeitschrift*, S. 79—82.

gewählt. Er hat — indem er zugleich praktische Lehrzwecke ins Auge fasste — den Text der selten gewordenen ARNOLD'schen Ausgabe vorausgeschickt; das ist im Allgemeinen nur zu billigen; er hätte sich aber noch grösseren Dank verdient, wenn er auch die beiden oft zu den Mu'allaqāt gezählten Qasiden von al-'A'sā und an-Nābigah ad-Dubyanī beigegeben hätte.

Da ABEL sich grundsätzlich jeder Textkritik enthält, so ist in dieser Hinsicht natürlich wenig zu bemerken. Tarafah 10 hat er unnöthigerweise die bessere Lesart *حَلَّتْ دَامَعًا*, welche sowohl ARNOLD als AULWARDT haben, durch *أَلَّتْ* ersetzt. Im Wörterverzeichnisse sind aber merkwürdiger Weise beide vertreten — Imr. 9 hätte die richtige Lesart AULWARDT's *مَحْمَلِي* statt *مَحْمَل* eingesetzt werden sollen, Imr. 10 ebenfalls AULWARDT's Lesung: *أَلَا رَبِّ يَوْمٍ صَالِحٍ لَكَ بِمَهْمَا*. — Das Schmerzenskind unter den sieben Qasiden, die des Imr'ulqais, wird bei dem zerrütteten Zustande, in welchem sie uns überliefert ist, dem Verständnisse — und zwar nicht blos dem des Schülers — stets die grössten Schwierigkeiten bereiten, und so wenig befriedigend die Recension ist, welcher ARNOLD folgt, so können doch jedenfalls auch AUG. MÜLLER's und AULWARDT's Verbesserungsvorschläge nicht den Anspruch endgiltiger Lösungen erheben. ABEL fühlte sich daher mit Recht nicht bemüssigt, jene zu Gunsten einer von diesen aufzugeben oder gar sich selbst in langwierige kritische Untersuchungen einzulassen, die ja bei der Lage der Dinge doch auch kein wirklich abschliessendes Ergebniss liefern konnten. Für Schulzwecke werden eben immer die Qasiden des Tarafah oder Zuhair, oder das prächtige Prahlgedicht des 'Amr ibn Kultūm vorzuziehen sein. In Hinsicht auf jene Zwecke hat ABEL am Schlusse des Bandes kurze Anmerkungen, meist dem Commentar der ARNOLD'schen Ausgabe entnommen, beigegeben.

Was den Haupttheil des Buches, das Wörterverzeichniss, betrifft, so zeugt dasselbe von einsiger und recht sorgfältiger Arbeit. Sehr zu loben ist, dass bei jedem Artikel (mit Ausnahme der allgewöhnlichsten Wörter) sämmtliche<sup>1</sup> Belegstellen angeführt sind

<sup>1</sup> Mir ist als Auslassung nur die Belegstelle Imr. 1 bei *بَنَى* aufgefallen.

und es wäre sehr zu bedauern, wenn ABEL seine in der Vorrede angedeutete Absicht ausführend in den späteren Bänden der Sammlung in dieser Hinsicht eine Aenderung eintreten liesse. Auch die Anordnung der Wörter ist mit Rücksicht auf den Gebrauch durch den Schüler im Ganzen und Grossen zweckmässig; nicht einverstanden bin ich damit, dass auch die Plurale in eigenen Absätzen herausgerückt sind, wie z. B. مَيْتَةٌ Reitthier und darunter مَيْتٌ Reitthiere, oder مَلِكٌ König, darunter أَمَلَكٌ Könige und noch einmal herausgertickt مَلُوكٌ Könige. Bei مَثَلٌ ist der Pl. أَثْلٌ durch den Absatz أَثْلٌ von seinem Singular getrennt. Daran wird aber nicht einmal consequent festgehalten: z. B. sind bei طَلٌّ und طَعِينَةٌ die Plurale unter einem Absatze mit den Singularen angeführt, dagegen aber unmittelbar über dem zweiten Beispiele طَبٌّ und der Pl. طِبَاءٌ als gesonderte Artikel; auch mit der Trennung der weiblichen von der männlichen Form, z. B. bei أَزْهَرٌ und زَهْرَةٌ, أَصْفَرٌ und صَفْرَةٌ kann ich mich nicht recht befreunden.

Die Bedeutungen der Wörter sind im Allgemeinen zutreffend angegeben; wenigstens habe ich unter einer grossen Anzahl von Stichproben nur verhältnissmässig wenig auszusetzen gefunden. Z. B. heisst بَرَى nicht ‚sich entgegenstellen‘ sondern ‚entgegengehen‘ oder noch besser ‚begegnen‘. Die Stelle Tarafah 13 ist zu übersetzen: ‚(Eine Kamelin), welche dahineilt, als ob sie eine schnelle (Strauss-henne) wäre, welche einem schwachbefiederten (nicht schwachbehaarten), aschgraun Strauss begegnet (und vor ihm davonläuft).‘ — أَحَقَبٌ ist nicht ein Wildesel ‚mit weissem Male auf den Hüften‘, sondern einer, der in der Zwerchfellgegend ein weisses Band hat. Vgl. den Commentar bei ARNOLD zu L. 25 und meine Ausgabe von al-'Asma'i, *K. al-wuḥūḥ*, Z. 56. — Bei مُعَوِّلٌ hätte es geheißen, sich zwischen den beiden von den Commentatoren angegebenen Bedeutungen zu entscheiden. مَالٌ mediae و heisst ‚das Mass überschreiten‘ (ursprünglich vielleicht: ‚Ein Kamel schlecht beladen, so dass die Ladung aus dem Gleichgewicht kommt‘, dann von der Wage, die durch die Ueberlast aus dem Gleichgewicht geräth). مَوِّلٌ ist die Intensivform und bedeutet: ‚übermässig, unmässig sein‘ und besonders

„sich übermässigem Jammer hingeben“. *عَالٌ* *medius* *عِي* bedeutet „arm, bedürftig sein“; die Intensivform *عَيْلٌ* mit der Nebenform *عَيْلٌ* heisst: „sich und die Seinen kümmerlich fortbringen“ und auf fremde Hilfe angewiesen sein“, in weiterer Entwicklung „um Hilfe bitten“ und schliesslich „Vertrauen zu (على) jemandem haben“. An der Stelle *Imr. 6* kann diese letztere Bedeutung nicht wohl gemeint sein. Die Freunde sprechen zu dem Weinenden (*V. 5*): „Richte dich nicht zu Grunde vor Betrübniss, sondern gib dich zufrieden!“ Er darauf (*V. 6*): „Mein (einziger) Trost ist es, Thränen zu vergiessen.“ Dann besinnt er sich eines besseren und sagt: „Aber ist denn eine verwehte Lagerspur der Ort, sich so übermässigem Jammer hinzugeben? (*V. 7*).“ (Das ist doch nicht das erste Mal, dass du eine Trennung überstanden hast) so wie du es gewöhnt bist von früher, wie bei der 'Umm al-Huwaiti und ihrer Nachbarin, der 'Umm ar-Rabab in Ma'sal u. s. w.“ Die Bemerkung ABEL's „sc. ich meine doch“ ist daher unrichtig. — In einigen Fällen wäre eine präcisere Uebersetzung wünschenswerth gewesen: z. B. *لُحِجُّ الدَّاءِ الدَّقِيمَا* (*Am. 39*) „bringt die verhehlte Krankheit an den Tag“ — *يُعْتَلِيْنَا* (*Am. 36*) möchte ich statt mit „emporragen“ übersetzen: „(Schwerter), welche von oben herabfallen (auf die Köpfe der Feinde)“ (die Form *vir* = Pass. von *1*). — Die Bedeutung „anhaltend“ für *وَقُوفٌ* (*L. 5*) ist undeutlich. Der Vers ist zu übersetzen: „Daselbst sprechen meine Gefährten, während sie ihre Reitthiere bei mir beharrlich stehend festhalten etc.“. Der Dichter will durch die Wahl dieses Wortes, um die Grösse seines Schmerzes zu schildern, andeuten, wie lange und eindringlich die Freunde ihm zureden müssen.

Von Druckfehlern ist mir bei flüchtiger Durchsicht nur einer, 'Amr 41., aufgefallen, wo *يَلِينَا* statt *يَلِينَا* zu lesen ist. S. 175, Z. 16 ist durch einen lapsus calami „ist“ anstatt „sind“ stehen geblieben.

Das ist alles, was ich über Abel's neuestes Buch zu bemerken habe. Jedenfalls aber verdient diese nützliche Publication Dank und Anerkennung.

Dr. RUDOLF GRUNZ.

STRZYGOWSKI JOSEF, Dr. *Byzantinische Denkmäler*. I. Das Etschmiadzin-Evangeliar. Beiträge zur Geschichte der armenischen, ravennatischen und syro-ägyptischen Kunst. Mit 18 Illustrationen im Text und acht Doppeltafeln. Wien. Mechitharisten-Congregation. 1891. 4°. viii. 127 SS.

Obgleich die vorliegende Publication in das Fach der Kunstgeschichte gehört, so müssen wir sie dennoch wegen ihrer Wichtigkeit für die Culturgeschichte Armeniens in den ersten Jahrhunderten seiner Christianisirung an dieser Stelle einer Besprechung unterziehen.

Den Gegenstand der Untersuchung bildet die Handschrift der Bibliothek des Klosters Edämiatsin,<sup>1</sup> welche der **Խոր ցուցակ** auf S. 16 unter Nr. 222 folgendermassen beschreibt: **Լեւոնարան երկաթադիր մեծագիր փրցակեայ կազմի գրեալ 'ի մաղաղմի 'ի սուրբ եւ 'ի հին օրինակաց 'ի փայլեալն սեռան Սահմանափ չինոյի եւ Եսայայի Նորափայտ ստուանեայ 'ի աւերիեան Լեւոնի Լեւոնի 'ի հայրապետութեան Պօղոսի, Պատմարդի Պատմալի գրեալ ընծայեալ ե 'ի մաղաղափայտ արդին Սահմանափ Կոստանկայի 'ի Յովհաննիս, 'ի Թաթե Լայոյ 'նժ', 989, բառ Թաթե Լայոյ 214, ժամայեղական բաժակարութեան 226, 'ի սկիզբն 'ի վերջն դասնի յիշատակարան:**

Diese in ihrer ganzen Fassung sonderbare Angabe stimmt in Betreff der Jahreszahlen nicht ganz mit der Subscription überein, welche folgendermassen lautet: **գրեցաւ լավի Թաթե հայրապետ 'նժ', եւ բառ Թաթե հասնի 214, ժամայեղական բաժակարութեան 226:**

Darnach wurde die vorliegende Evangelien-Handschrift im Jahre 438 der armenischen Zeitrechnung (= 989 n. Chr.), im Jahre 742 oder 748 der Griechen (was 1026, respective 1032 n. Chr. ergäbe), im Jahre 379 der Hidschra (= 989 n. Chr.) geschrieben. Die Angabe in Betreff der muhammedanischen Zeitrechnung, deren Richtigkeit Dr. Strzygowski Anfangs bezweifelte (S. 20), da, wie er meint,

<sup>1</sup> Der Verfasser schreibt Etschmiadzin, er hätte aber in Uebereinstimmung mit dem System der von ihm gewählten Transcription Edmiatsin oder Edechmiatsin schreiben sollen. **Լեւոնարան** bedeutet nicht „Herabkunft des Eingebornen“ (S. 2) sondern „es stieg herab der Eingeborne“.

dieselbe das Jahr 1001 n. Chr. ergäbe, stimmt mit der armenischen Jahreszahl überein, da ja das muhammedanische Jahr ein Mondjahr, mithin kürzer als unser Sonnenjahr ist; dagegen ist die Angabe in Betreff der griechischen oder Diocletianischen Zeitrechnung (der sogenannten Aera martyrum) entschieden falsch, was schon daraus hervorgeht, dass der Edžmiasiner **Բարսեղ Զեփ**, die mitgetheilte Subscription dagegen **Զեփ** angibt. Wahrscheinlich muss **Զե** (705) gelesen werden.<sup>1</sup>

Die Handschrift wurde mithin im Jahre 438 = 989 nach guten und alten Vorlagen von einem gewissen Johannes für den Mönch Stephannos geschrieben, einen Neffen des Gründers des Klosters Norawanq (**Նորավանգ**) in der Provinz Wajotsh-dzor (**Վայոց ձոր**), von welchem Stephannos Simetshi in seinem Werke *գրաստութիւն մանկեպետական*<sup>2</sup> (ed. Eux. Moskau 1861, S. 179) berichtet. Die Handschrift war für den Gottesdienst auf dem Altare bestimmt. Trotz dem auf die Wegnahme der Handschrift gesetzten Fluche wurde dieselbe doch weggenommen und einem anderen Kloster geschenkt. Auf fol. 9 findet sich nämlich die Notiz, dass im Jahre 622 (= 1173 n. Chr.) unter der Regierung des Athabek Eltkuz, als Gregor (iv, 1173—93) Katholikos war, Gurdži, der Sohn des Wahram, das Evangeliar gekauft und dem Kloster Makard (Mayard?) des heil. Protomartyrs Stephanos geschenkt habe.

<sup>1</sup> Das in der Note 1 auf S. 20 aus Michael Asori mitgetheilte Factum ist richtig, wie ich es dem Verfasser mitgetheilt habe. Auf S. 23 seiner Chronik (Jerusalem 1871) schreibt Michael im Jahre 315 der syrischen Zeitrechnung (**Երեք հարիւր հոգեւանանի ի թափն Եւարաց**) wurde Christus geboren und auf S. 256 bemerkt er **ի Պ. Ե. (871) թափն Եւարաց սկիզբն է թաւանման Զայրց**, was in der That 871 — 315 = 556 ergibt.

<sup>2</sup> Man darf diesen Titel nicht mit 'Geschichte des Hauses Sisakan' übersetzen, wie es so S. 26 geschieht, sondern es muss heißen 'Geschichte des Hauses Sisak's', oder 'Geschichte des Landes Sisakan' vgl. S. 8: **Եւրց սկսեալ Նահապետութիւնն այս ի նախնայն Մատիւց երեւելի հարազատութեամբ պայտադանն զաւերութիւնն որդիք ի հարցն երկայն եւ բարգաւ ժամանակայ**; und Moses Chorenatsi, Geschichte, I, 49: **Եւր ընտելեալ Մատի, ինչ շինութեամբ զահմանն ընտելութեանն իւրոյ եւ զաւարտն կոչն իւրով անուամբ Մանիքսի Պարսք յառակագոյն իսկ Մատիան կոչեն**:

Durch diese Erläuterungen dürfte nun die überaus nachlässige und wirre Beschreibung unserer Handschrift im *Wjst gr-jmł* den Armenisten einigermaßen klar geworden sein.

Ob der Evangelien-Handschrift selbst ein bedeutender philologischer Werth zukommt, ist uns nicht bekannt; das Interesse, um dessen willen der Verfasser der vorliegenden Monographie die Untersuchung angestellt hat, gründet sich nicht auf den Text, sondern auf den Einband und die der Handschrift angefügten Miniatur-Malereien.

Der Einband der Edžmiasiner Evangelien besteht nämlich aus Elfenbein-Diptychen, welche, wie der Verfasser durch Vergleichung mit dem in dieser Richtung vorhandenen Material nachweist, in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in Ravenna entstanden sind. Dass diese Arbeit auf das Abendland zurückgeht, davon kann sich Jedermann durch eine Betrachtung der Tafel 1 selbst überzeugen.

Die am Anfange und Ende der Handschrift eingefügten Miniaturen sind nicht etwa — wie man erwarten möchte — byzantinischen, sondern syrischen Ursprungs. Auch für dieselben setzt der Verfasser, gestützt auf Vergleiche mit sicher datirten Denkmälern, den Anfang des sechsten Jahrhunderts an.

Darnach wurden Einband und Miniaturen einem alten, wahrscheinlich vermorschten Manuscript entnommen und zur Ausschmückung des im Jahre 989 geschriebenen, für den Gottesdienst bestimmten Evangeliiars verwendet. Uns Armenisten interessiren vor allem die syrischen Miniaturen und die daran sich anschliessenden Untersuchungen, insofern sie auf die Culturgeschichte der ersten christlichen Zeit Armeniens und die damit im Zusammenhang stehende Frage über den Ursprung der armenischen Schrift ein Licht zu werfen geeignet sind.

Die Entwicklung der armenischen Kunst, speciell der Malerei fällt in eine sehr späte Zeit. Die Armenier waren in der letzteren Beziehung ganz vom Auslande abhängig. Dass die Armenier noch im achten Jahrhundert keine einheimischen Künstler hatten, beweist eine Stelle des sogenannten Wrthanēs, auf welche Erzbischof Dr. ARAK AIDYNEAN den Dr. SZCZYŃKOWSKI aufmerksam gemacht hat. Es heisst nämlich dort: „einem Jeden ist klar, dass ihr (Ikönoklasten) lügt,

weil ja bis heutzutage Niemand in Armenien ein Bild anzufertigen wüsste, man vielmehr die Bilder von den Griechen brachte, von welchen wir überhaupt alles haben.<sup>1</sup> — Es war dies die Zeit der vom arabischen Chalifen eingesetzten Ostikane, denen bekanntlich die Zeit der byzantinischen Käräpalaten (Կարապալատ) vorangegangen war. Während dieser Zeit sowie in jener der letzten sasanidischen Marzpane war Armenien culturell von Byzanz vollkommen abhängig. Dagegen stand es in der Zeit der ersten Marzpane sowie während der Regierung der letzten arsakidischen Scheinkönige ganz unter persischem, respective syrischem Einflusse.

Dass der syrische Einfluss damals, wo die persischen Könige das armenische Volk den glaubensverwandten Griechen ganz entfremden<sup>1</sup> und es für den Culturkreis des Orients gewinnen wollten, ein sehr bedeutender war, das kann man an mehreren Stellen der Geschichtswerke von Moses Chorenatshi und Fazar Pharpetschi deutlich lesen. — Mit der Frage, welcher Einfluss unter den letzten arsakidischen Königen der massgebende war — es kann hier nur an den byzantinischen oder syrischen gedacht werden — hängt die Erledigung der wichtigsten Frage der armenischen Culturgeschichte, nämlich der Erfindung der einheimischen Schrift durch Mesrop zusammen. Ich habe bereits in zwei Aufsätzen, welche über das Verhältniss der alten sogenannten Daniel'schen Schrift zu jener Mesrop's handeln (diese *Zeitschrift* II, 245 und IV, 284) gezeigt, dass man nicht an eine griechische, sondern an eine syrische Quelle für Daniel's, mithin auch für Mesrop's Schrift zu denken habe. Die Richtigkeit dieser Ansicht wird durch mehrere Stellen des Geschichtswerkes von Moses Chorenatshi bestätigt. Moses erzählt II, 19, dass nach dem Tode Arsak's II. Meruzan mit einem grossen persischen Heere in Ar-

<sup>1</sup> Zur Verminderung des früher bestandenen griechischen und zur Erhöhung des syrischen Einflusses trug auch der Umstand bei, dass die armenische Kirche auf dem Concil von Wayarsapat im Jahre 366 von der Bevormundung der griechischen Kirche sich befreite, indem von da an der Patriarch nicht mehr vom Erzbischof von Caesarea, sondern von den Bischöfen der Nation selbst eingesetzt wurde. (Erzbischof Abel Mochitharean. Պատմութիւն ժողովոյ Հայաստանեայց եկեղեցւոյ. Wayarsapat. 1874. S. 35).

menien eintrickte und die griechischen Bücher verbrennen liess. 124  
 Գորս միանգամ զիրս գամեւր՝ այլեր, եւ հրաման տայր մի՝ ուսանել զգրու-  
 թիւն յանաբէն, այլ պարսիկ: եւ մի՝ որ իշխեացի յոյն խոսել կամ թարգ-  
 մանել. — Aus III, 87 erfahren wir, dass man in der Kanzlei des  
 Königs Wramšapuh der persischen (Pahlawi-) Schrift sich bedient  
 habe, քանզի պարսկեանսն վարէին գրով. — Aus III, 89 geht her-  
 vor, dass die Geistlichkeit in ihrer theologischen Bildung ganz von  
 den Syrern abhängig war: եւ գամել զմեծն Սահակ թարգմանութեան  
 պարսկեայ յասորչին՝ յոյ լինելոյ յանի: Վանոս նախ ՚ի Սերաւանայ  
 այլեայ լինէին քիչ՝ հանաք աշխարհիս յոյն զիրք: զարմեայ ՚ի բաւանել  
 զաշխարհս Լայոյ շապին պարսկ վերականգնել յոյն ուսանել զգրութիւն  
 ունէր յիւրեանց մասինն, այլ միայն սասի: — Die feindselige Haltung  
 der unter griechischer Herrschaft stehenden Armenier gegenüber der  
 Erfindung Mesrop's, wie sie III, 84 erzählt wird, ist vollkommen un-  
 begreiflich, wenn die armenische Schrift aus der griechischen Cursiv-  
 schrift gebildet worden wäre, dagegen begreift sie sich leicht, wenn ihr  
 ein syrisches Alphabet zu Grunde lag.<sup>1</sup> — Aus Iazar Pharpetschi (Ausg.  
 von 1793) S. 25 erfahren wir, dass man in der Kanzlei des armenischen  
 Königs in syrischer und griechischer Schrift schrieb: սասի եւ յոյն  
 գրով վարէին յայնտեմ զգործ թագաւորին Լայոյ տրքանի գպիրքն. S. 26  
 wird die beklagenswerthe Abhängigkeit der armenischen Geistlichkeit  
 von der syrischen Wissenschaft geschildert: տրամէր երանելի այլն Սաշ-  
 թոյ անսանելով զմեծաջանն ծախս մանկանցն հայրստանն աշխարհիս: Որք  
 բազում թշուախք եւ հեռագնաց հանապարհդ եւ բազմածանանակեայ

<sup>1</sup> Die sogenannte Daniel'sche Schrift, auf deren Grundlage Mesrop sein Alphabet aufbaute, stammt nach Moses Chorenatzhi in Uebereinstimmung mit Iazar Pharpetschi und Wardan aus älterer Zeit (vgl. III, 87: վաղջոյց գտեալ նշանայիր սասից) und geht nach dem III, 89. Erzahlten auf das Archiv von Edessa zurück. Wenn die Mesrop'sche Schrift aus dem Griechischen stammt, dann ist die Stelle III, 89: վախագրելով զհայերէն ակմավայրն բառ անուայթարս թեան սիւզա-  
 րայից հեղինացոյց vollkommen unbegreiflich. Ueberhaupt scheint Mesrop nach dem was Iazar Pharpetschi S. 29 über ihn und Sabak berichtet, vom Griechischen wenig verstanden zu haben. Wahrscheinlich hat er in seiner frühesten Jugend eine griechische Schule besucht, später aber sein Wissen in dieser Richtung nicht be-  
 deutend erweitert.

զեզեմամբք մաշին զաւար իրենաց 'ի դպրոցս ասորի գիտութեան, քանզի սղաւան եկեղեցոյ եւ կարգացմանք զբոց ասորի ասմամբ վարեն, 'ի վանորայս եւ յեկեղեցիս յարմ ոչ ինչ էին կարող լսել եւ ոչ անէ ժողովարդն սլաւոխի մեծ աշխարհն, յանդամբնեկ լեզուին ասորոյ: — Und auf S. 30 wird die Freude beschrieben, welche sich in Folge der Erfindung Mesrop's des Volkes bemächtigte, als man von den Fesseln syrischer Wissenschaft sich befreit sah: քանզի ամենայն անձն յարգութեայ փախալէր յասմեկ հայերէն գիտութեան, որպէս 'ի Խաւարէ, յասորի ասմանայն զերծեալք 'ի լոյս ինդային. — Alle diese Stellen zeigen uns deutlich, wie mächtig der syrische Cultur-Einfluss damals in Armenien war. — Und da das syrische Element von den persischen Königen protegirt wurde, so dürfen wir uns nicht darüber wundern, dass nach der Absetzung des Patriarchen Sahak zwei Syrer, nämlich Brgišoh (Բրգիսոյ) und Šamuel (Շամուէլ) in den Jahren 429—440 die Stelle des Katholikos einnahmen (vgl. Iazar Pharpetschi S. 46 und 47).

Alle diese Angaben der beiden Historiker in Betreff des syrischen Einflusses auf die wichtigste Epoche der armenischen Geschichte — es war dies die Zeit seiner grössten Erniedrigung vom politischen, dagegen die Zeit seiner höchsten Blüthe vom literarischen Standpunkte — bekommen durch die Untersuchung der Miniaturen des Edžmiansiner Evangeliars eine neue kräftige Stütze. Wir wollen hoffen, dass die Kunsthistoriker vom Fach gegen die Beweisführung des Verfassers nichts Wesentliches einzuwenden haben.

FRIEDRICH MÜLLER:

## Kleine Mittheilungen.

Dr. FÜHRER'S *Excavations at Mathurā*. — Since I wrote my last note on the *Excavations at Mathurā*, *ante* vol. v, p. 59, Dr. FÜHRER has sent me four more packets with impressions of upwards of forty new Jaina inscriptions, found during January and February 1891, as well as some very interesting notes on his archaeological discoveries.

His newest epigraphic finds possess as great a value as the former ones. While the inscription, published *ante* p. 60, proved the existence of a very ancient Jaina Stūpa, two among those received of late teach us something regarding the age of the Jaina temples at Mathurā.

On a beautifully carved Torapa there is a brief dedication in characters which are a little more archaic than those of Dhanabhūti's inscription on the gateway of the Bhārhut Stūpa. More archaic are (1) the letter *da* and the vowel *i*, which exactly resemble those of Aśoka's inscriptions, and (2) the position of the Anusvara, which stands, as in Aśoka's edicts, after the letter to which it belongs. Dhanabhūti dates his inscription during the reign of the Śuṅgas and thus indicates that he was their vassal (*Indian Antiquary*, vol. xiii, p. 138). He must be placed on this account at the latest somewhat after the middle of the second century B. C. For, though the Śuṅga dynasty existed much longer, its power seems to have been restricted in later times to the eastern districts north of the Ganges. Dr. FÜHRER'S inscription may, therefore, be assigned to about 150 B. C. It is written in an ancient Prakrit dialect, which preserves the letter *r* in compound consonants, discards the use of lingual *ga*, and forms the genitive of

*a*-stems both in *āsa* and *asa* i. e. *assa*. In the last word, the nominative appears at the end of the first part of a compound instead of the stem. Its text runs as follows: *Samanasa Māharakṣitāsa āhitevāsina Vachīputrasa s[r]āvakaśa Utaradāsak[ā]sa pāsādo-toranah[.]*

"An ornamental arch of the temple (*the gift*) of the layman Utaradāsaka, son of the (*mother*) of the Vātsa race (*and*) pupil of the ascetic Māgharakṣita."

The second inscription, which is incised in two lines on an oblong slab, gives us directly the name of the founder of one of the Kankālī temples. It says: —

L. 1. *Bhadata-Jayasenasya āhitevāsiniye*

L. 2. *Dharmaghoshāye dānaka pāsādo[.]*

"A temple, the gift of Dharmaghoshā, the female disciple of the venerable Jayasena."

Its characters do not differ much from those used in the earliest inscriptions of the Indo-Skythic kings. The subscribed *ya* has, however, its ancient form consisting of three upright strokes. The language seems to be the mixed dialect, as the genitive *Jayasenasya* has the Sanskrit termination, while three other words show Prakrit endings. I would therefore assign this document to the period immediately preceding the Indo-Skythic times and assume that it was incised about the beginning of our era.

As two temples have been discovered under the Kankālī Tila, the natural inference from these two inscriptions would be that one of them was built before 150 B. C. and the other, that of Dharmaghoshā, considerably later. Unfortunately another discovery of Dr. Fânuș's necessitates a modification of this assumption. Several sculptures, which he has found of late, show that the Jainas of the Indo-Skythic period used older materials for their votive statues and pillars. Thus, a pilaster with an Indo-Skythic inscription, has been cut out of the back of an ancient naked Jina. Again, a small statue with a probably older inscription has been cut out of the back of a carved panel, which likewise bears an inscription on the obverse. Under these circumstances the Torana with its very archaic inscription proves only

that a Jaina temple existed at Mathurā before 150 B. C., but not that one of those particular temples under the Kankālī Tīla goes back to so early times. For, the ancient Toraga may have been taken from some other shrine.

A third inscription, which is incised on a slab representing a royal lady surrounded by several maidservants, makes us acquainted with a new era, and is interesting in other respects:

L. 1. *Namo arahato Vardhamānasa*

L. 2. *Śvāmīsa mahakshatrapasa Śoḍāsa saṁvatsare 40 (70?) 2 hematamāse 2 divase 9 Haritiputrassa Pālassa bhāryāye samafna<sup>\*</sup>]śāvikāye*

L. 3. *Kochhiye Amohiniye sahā putreḥ Pālaghoshena Poṭṭaghoshena Dhanaghoshena Āyavatī pratihāpitā prāya — — —<sup>1</sup>*

L. 4. *Āryavatī arahatapujāye[.]*

"Adoration to the Arhat Vardhamāna! In the year 42 (72?)<sup>2</sup> of the Lord, the Great Satrap Śoḍāsa, in the second month of winter, on the 9<sup>th</sup> day, an Āyavatī was dedicated by the lay-disciple of the ascetics, Amohini of the Kautsa race, wife of Pāla, the son of the (mother) of the Hārita race, together with her sons Pālaghosha, Proshṭhaghosha (and) Dhanaghosha . . . the Āryavatī (is) for the worship of the Arhat."

The Lord and Great Satrap Śoḍāsa, during whose reign this slab was dedicated, is already known from No. 1 of Sir A. CUNNINGHAM'S collection of Mathurā inscriptions, *Arch. Surv. Rep.*, vol. III, plate XIII and p. 30 where his name is, however, misspelt in the transcript and given as Saudāsa. Sir A. CUNNINGHAM'S inscription has no date according to years, but gives, after the name in the genitive, the unintelligible syllables *gaja*, which probably are meant for *vaje* "during the reign". On the evidence of his coins, which imitate one

<sup>1</sup> Remnants of three letters are visible, which I have not yet been able to decipher.

<sup>2</sup> The first figure is expressed by the peculiar cross which Sir A. CUNNINGHAM reads every where as 40. I have stated in my article in the *Epigraphia Indica* the reasons, why I believe that it was also used for 70.

struck by Azilises, Sir A. CUNNINGHAM places Śoḍāsa about 80 – 70 B. C., and conjectures that he was son of the Satrap Rajubula. Though the precise date, assigned to Śoḍāsa by Sir A. CUNNINGHAM, may perhaps be disputed, it is yet certain that he ruled before Kanishka and his successors. Hence, Dr. FÖRNER's inscription proves that an era, preceding that of the Indo-Skythians, was used at Mathurā. This discovery makes the dates of those inscriptions, which show no royal names, exceedingly doubtful, especially as the characters of Śoḍāsa's inscriptions hardly differ from those of Kanishka's and Huviṣka's times.

The second point of interest, which Śoḍāsa's new inscription offers, is the word *Āyavatī* or *Āryavatī*. This is evidently the name of the royal lady represented in the sculpture. As her image was set up "for the worship of the Arhat", it follows that she played a part in the Jaina legends. My endeavours to identify her in the Jaina scriptures, which have been assisted by Professors LIEPMANN and JACOB, have had hitherto no success. But a fuller exploration of the Uttariādhyayana and similar works, which allude to numerous stories, will no doubt finally allow us to trace her.

Three among Dr. FÖRNER's new inscriptions furnish also fresh information regarding the subdivisions of the Jaina monks. One in very archaic characters, not younger than the Indo-Skythic period, and dated Sāhvat 18, mentions very distinctly a *Vachchhalijja* Kula. The Kalpasūtra names two *Vachchhalijja* Kulas, one in connexion with the Chārāṇa, recte Vārāṇa, Gaṇa and one belonging to the Koḍiya Gaṇa. In the inscription nothing remains of the name of the Gaṇa except the syllable *to* preceded by an indistinct sign. As the latter looks more like a remnant of *ya* or *yā* than of *ṇa* or *yā*, I infer that the *Vachchhalijja* Kula of the Koḍiya Gaṇa is meant. If that is the case, all the Kulas and Śākhās of this school, mentioned in the Kalpasūtra, have been identified in the inscriptions.

Another very archaic undated inscription which begins with an invocation of divine Usabha i. e. the first Tīrthaṅkara Rishabha, names the Vārāṇa Gaṇa and the *Nādika*, or perhaps *Nādika* Kula. The Kalpasūtra has no exactly corresponding name. But its *Mālijja*

Kula may be a mistake for *Nālija*, which latter would correspond to *Nāliya* or *Nālika*. I may add that, though the greater part of the name of the Śākhā has been destroyed, one half of its first letter is visible. The character seems to have been *sa*, and, if that is correct, the name was no doubt *Samkāsijā*. The third, rather modern looking, inscription ascribes to the Vāraṇa Gaṇa an *Ayyabhyista* Kula. There is nothing in the Kalpasūtra to explain this very curious form, which however may contain a mistake, especially as the compound *Ayyabhyista-kulato* differs from the wording usually found in the descriptions of the schools. In addition to these new names, the inscriptions contain a good many of those which have already been identified. They name also a good many monks and nuns, with longer or shorter spiritual pedigrees, some of whom occur likewise on the documents already published.

There is, further, some additional evidence for the worship of the twenty-four Tirthadhikaras. The occurrence of "divine Usabha" has already been noticed. An archaic inscription speaks of a statue of the Arhat *Parśva* i. e. *Pārśvanātha*, and one in very ancient characters contains the words *bhagavā Nemiso* i. e. the divine lord Nemi. This latter one is incised, according to Dr. Fémex's notes, on a panel, bearing a very curious relief. The principal figure is a Bud-dhalike, clothed male with a goat's head. He is seated on a throne and surrounded by several women, one of whom carries a child in her arms. Here we have evidently another illustration of a Jaina legend.

Dr. Fémex has again found a large number of sculptures, some of which he declares to be beautifully finished and of great artistic merit. One relief on the doorstep of one of the temples, possesses apparently a considerable archaeological interest. It represents a Stūpa which is being worshipped by Centaurs and Harpies, or, as the Hindus would say, by Kinnaras and Garuḍas or Suparṇas. Centaurs have been found on the Buddhist sculptures at Bharhut and at Gayā. Mathurā has furnished in former times the well known Silenus groups and the Hercules strangling the Nemean lion.<sup>5</sup> This new find is au-

other piece of evidence showing the influence of Hellenistic art among the Hindus of the last centuries before our era.

In his last letter Dr. FÖRNER states that he expects to finish the excavation of the Kankali Tila in about three weeks. I have not heard since that he has really come to end of his labours, and it is not improbable that I may have to report soon of other discoveries. But, even at present, the results of his work in 1890/91 far surpass those of other years, and there is very good reason for congratulating him on the important additions to our knowledge of Indian history and art, which we owe to his energy and perseverance.

April 9, 1891.

G. BÜHLER.

*Das Alter der babylonischen Monatsnamen.* — Die Aussprache der babylonischen Monatsnamen lernen wir durch  $\oplus 116$  (HART, ASKT. 64) kennen. Diese Bezeichnungen sind auch sicher zur Zeit des assyrischen und neubabylonischen Reichs gebraucht worden, was ja schon aus dem Umstande hervorgeht, dass sie die Juden mit aus dem Exil gebracht haben. Ob das aber in alter Zeit ebenso war, ist sehr fraglich.

In den altbabylonischen Contracten werden bei den Datirungen die Monatsnamen gewöhnlich ideographisch geschrieben. Die ideographische Schreibung unterscheidet sich von der späteren nur dadurch, dass die Ideogramme immer ganz ausgeschrieben werden, während man sich später bekanntlich Abkürzungen bedient; also *IBU BARA-ZAG-GAR*, *IBU GUD-SIDI* etc.

Allein zuweilen sind die Monatsnamen auch phonetisch geschrieben, und die uns überlieferten Lesungen stimmen durchaus nicht mit den späteren überein:

1) *V. A. Th.* 707, 5: *i-na* <sup>arab</sup> *Zi-bu-tim* *um 21 KAN ŠU-BA-AN-TI* <sup>arab</sup> *Su-lu-m-um* *um 21 KAN i-la-ak* = „im Monat Zibutu, Tag 21 hat er genommen, im Monat Sulunu, Tag 21, wird er gehen etc.“

2) *V. A. Th.* 700 lautet die Unterschrift: <sup>arab</sup> *Si-a-bi* (od. *ga?*).

3) Ferner wird der Monat *dūr*<sup>an</sup> Rammān öfter erwähnt (*V. A. Th.* 974, 11; vgl. *W. Z. K. M.* iv, 304; *V. A. Th.* 865, 13; 974, Rev. 1).

4) Auch in der häufig sich findenden Bestimmung *ina*<sup>arab</sup> *sandutum NI-LAL-E* (*V. A. Th.* 714, 760, 782 etc.) wird Sandutu als Monat zu verstehen sein. Jedoch ist dieser Fall nicht so sicher wie die andern.

5) Ausschlaggebend ist *V. A. Th.* 646, 647. Auf dem äusseren Täfelchen lautet die Datirung: *xxv BARA-ZAG-GAR UD iKAN*, während dieser Stelle innen entspricht: *arab ra-bu-tim im iKAN*. Die alten Babylonier hatten also einen dem späteren Nisan entsprechenden Monat, den sie Rabātu nannten.

Die später gebrauchten Monatsnamen sind fast ausschliesslich nicht semitisch, sondern, wie ja schon ihre Bildung verräth, von einem anderen Volksstamme übernommen und haben erst allmählig die echt semitischen Bezeichnungen verdrängt.

Die neuen Namen werden indess schon recht früh sich in Babylon eingebürgert haben, schon aus dem Grunde, weil  $\oplus$  116 (s. o.) zur Serie *ana útīā* gehört, die nicht viel später als zur Zeit Hammurabis verfasst sein kann (cfr. *W. Z. K. M.* iv, 301 sqq.). Ausserdem beweist diese Thatsache auch der altbabylonische Contract *V. A. Th.* 1026, der datirt ist: *arab A-in-rum im 12KAN*<sup>1</sup>, also schon die späteren Monatsnamen kennt. In dieser Zeit (etwa Ammizaduga) gingen ja auch sonst in der Rechtssprache viele neue termini technici neben den alten her, z. B. *idu* neben *šigru*, *nudunū* neben *tirhatu*.

Wir können also bis jetzt nur soviel sagen, dass die Monatsnamen Nisan, Ijjar etc. jünger sind als die rein semitischen, von denen wir bis jetzt sechs kennen, und dass am Ende der Dynastie Hammurabis schon beide Bezeichnungen neben einander existirten.

<sup>1</sup> Oder man müsste annehmen, dass einige altsemitische Bezeichnungen zu den neuen mit herüber genommen sind. Jedoch wäre solch ein Verfahren sehr unwahrscheinlich. Daher dürfte auch Delitzsch's Uebersetzung von *Idra* als „der helle, glänzende“ (*A. W.* 240) nicht zu acceptiren sein. Ebenso ist wohl nicht anzunehmen, dass die oben angeführten Monatsnamen nur Beinamen der gewöhnlichen Bezeichnungen seien, wie z. B. *kušallu* (s. *Tgl. Pl.* viii, 89; doch vgl. *arab Imhaz-ūtīā* bei Rammān-nirāri) ein Beiname des Sivan ist, schon weil keiner derselben v. 43 aufgeführt ist.

Zur Frage über den Ursprung der uigurisch-mongolisch-mandäischen Schrift. — Dass die Schrift der Uiguren, Mongolen, Kalmücken und Mandäen aus der syrischen Schrift und zwar durch Vermittlung der nestorianischen Missionäre hervorgegangen ist, dürfte allgemein bekannt sein (vgl. ISAAC TAYLOR, *The Alphabet*, London 1883. S. 1, 297 ff.). Sieht man aber genauer zu, so findet man, dass bis jetzt die Identificirung der mongolischen Schriftzeichen (wir nehmen kurzweg diese als die typischen an) mit den entsprechenden Zeichen der von den Nestorianern gebrauchten syrischen Schrift nicht gelungen ist. — Die Schwierigkeiten in dieser Richtung haben schon dem bekannten Kenner des Mongolischen, ISAAC JAKOB SCHMIDT, gegenüber den Aufstellungen J. KLAPROTH's eingeleuchtet, und er hat in Folge dessen an die Schrift der Mandäer gedacht (vgl. dessen Buch *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter*. St. Petersburg 1824. Tafel zu S. 166). — Doch vergleicht man die Schrift der Mongolen mit jener der Mandäer, dann ergeben sich wieder dieselben Schwierigkeiten, indem man mehrere mongolische Schriftzeichen aus den entsprechenden mandäischen nicht abzuleiten vermag.

In neuester Zeit ist durch bedeutende inschriftliche Funde, freilich aus ziemlich später Zeit, ein neues Material zur Beleuchtung dieser Frage gewonnen und von Prof. D. CHWOLSON in St. Petersburg publicirt worden (*Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, herausgegeben und erklärt von D. CHWOLSON. Mit einer Schrifttafel von Prof. JULIUS EUTING. — *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg*. VII<sup>e</sup> série, Tome XXXVII, Nr. 8). — Ich erlaube mir daher, an der Hand der ausgezeichneten EUTING'schen Schrifttafel das mongolische Alphabet einer kurzen Betrachtung zu unterziehen.

Dem mongolischen Alphabet liegen 14 Buchstaben des syrischen Alphabets zu Grunde, nämlich *l*, *Ⲑ*, *ⲡ*, *Ⲣ*, *ⲣ*, *Ⲥ*, *ⲥ*, *Ⲧ*, *ⲧ*, *Ⲩ*, *ⲩ*, *Ⲫ*, *ⲫ*, *Ⲭ*.

Nach semitischer Orthographie wird jedem anlautenden Vocal ein *a* vorgesetzt. Man schreibt also im Anlaute *a* = *a* + *a*, *i* = *a* + *i*,

$u = a + u$ , während im In- und Auslaute bloß  $a$ ,  $i$ ,  $u$  geschrieben werden.

Die Vocale  $a$ ,  $u$  —  $i$  —  $o$ ,  $u$ ,  $ö$ ,  $ü$  sind klar; sie entsprechen den syrischen Buchstaben Alaph, Jüd und Wau.

$k$ ,  $g$  entsprechen dem syrischen Gāmal,  $χ$ ,  $γ$  dem syrischen Chéth.<sup>1</sup>

$tš$ ,  $ts$ ,  $dž$ ,  $dz$  repräsentiren das syrische Šāde.<sup>2</sup> Der Buchstabe wurde aber im Mongolischen mit dem nach links unten gezogenen Schweife auf die Linie gestellt, so dass er links vom senkrechten Linienstriche mit nach oben gerichtetem Kopfe gezeichnet erscheint.

$t$ ,  $d$  am Anfang eines Wortes sind identisch mit dem syrischen Teth; dagegen lassen sich  $t$ ,  $d$  in der Mitte eines Wortes aus dem Syrischen gar nicht, weder aus dem Teth, noch aus dem Tau ableiten. Sie schliessen sich, wie man auf den ersten Anblick sehen kann, ganz genau an das mandäische Teth an, nur ist der Buchstabe nicht wie dort gegen rechts (respective im mongolischen Alphabet nach oben), sondern gegen links (respective nach unten) geneigt.

$b$  entspricht vollkommen dem syrischen Pe.

$s$ ,  $z$  können aus dem Šin keiner der jüngeren Alphabetformen abgeleitet werden, sondern repräsentiren jene alte Form desselben, welche aus zwei von oben in einen spitzen Winkel am Zeilenstriche zusammen-treffenden Linien bestand. Nur hat im mongolischen Alphabet der Anschluss nicht an der Spitze, respective am Zeilenstriche, sondern an den oberen Theilen der beiden Schenkel stattgefunden.

Das Zeichen für  $j$  ist mit jenem für  $i$  identisch;  $w$  wird durch syrisches Bēth repräsentirt.

$r$  lässt sich aus dem Riš keines der syrischen Alphabete ableiten, dagegen stimmt es vollkommen mit dem gleichen Buchstaben des mandäischen Alphabets überein.

<sup>1</sup> In der mongolischen Schrift werden die rönenden von den Stummhlauten in der Regel nicht geschieden, was in der Mandäi-Schrift durch Verwendung gewisser diakritischer Zeichen geschieht.

<sup>2</sup> Die Mittelform für  $dz$ ,  $dž$  ist eine blose Differenzirung jener für  $ts$ ,  $tš$ ; dagegen werden anlautende  $dz$ ,  $dž$  mit einem Zeichen geschrieben, welches mit  $j$  vollkommen identisch ist. Sprach man vielleicht damals, als die Schrift eingeführt wurde, anlautende  $dz$ ,  $dž$  wie  $j$  aus?

*l* ist syrisches Lamad. Es wurde der Buchstabe sammt dem Zeilenstriche herübergenommen, so dass er einem lateinischen *L* ähnelte. Die Verbindung fand dann, gleichwie bei *s*, *š* oben statt, so dass der Zeilenstrich des *l* in der mongolischen Schrift von unten nach oben gezogen erscheint.

*n* entspricht dem syrischen Nūn, muss aber, um es von *a*, *ā* zu unterscheiden, mit einem über dem Zeichen stehenden diakritischen Punkte versehen werden.

*m* lässt sich aus dem syrischen Mīm nicht ableiten, dagegen schliesst es sich genau an den gleichen Buchstaben des mandäischen Alphabets an. Die Verbindung fand hier nicht unten, sondern wie bei *s*, *š*, *l* oben statt, so dass der ursprüngliche Zeilenstrich des *m* als von oben nach unten gezogener Strich erscheint. — Dagegen zeigt merkwürdiger Weise die am Schlusse der Worte stehende Form des *m* mehr Aehnlichkeit mit dem entsprechenden syrischen als mit dem mandäischen Buchstaben.

Ueberblickt man unsere Vergleichung, so stellt sich als Ergebniss derselben folgendes heraus: Von den 14 Zeichen des mongolischen Alphabets lassen sich alle bis auf drei, nämlich mittleres *t* (*d*) — *r* — *m* aus der syrischen Schrift ableiten; drei Zeichen (mittleres *t*, *r*, *m*) zeigen blos mit der mandäischen Schrift eine Verwandtschaft und ein Zeichen, nämlich *s* (*š*) zeigt jene alte Form, welche in keinem der jüngeren Alphabete sich mehr findet.

Wir können daher mit Fug und Recht behaupten, dass jenes syrisch-nestorianische Alphabet, nach welchem die Schrift der Mongolen gebildet wurde, bis heutzutage noch nicht gefunden, respective nachgewiesen worden ist.

Neupersisch آویختن. — In Betreff des neupers. آویختن 'aufhängen' bemerkt J. DARMESTERER (*Études Iraniques* 1, 204): 'racine douteuse'. Die Wurzel dazu findet sich aber auch im altslavischen *vīsēti*, Präs. *vīsō* = *visjō xęmāšati*, *vēsiti*, Präs. *vēsō* = *vęsjō xęmęti*. Das Verhältniss der altslavischen Wurzel zur entsprechenden iranischen macht

aber Schwierigkeiten, insofern für das Altslavische *scĭ*, für das Iranische dagegen *scik* angesetzt werden muss.

*Neupersisch* ايشان. — Neupers. ايشان = Parsi 𐭥𐭥𐭥𐭥 scheint VULLERS (*Gramm. ling. Persicae*. Ed. II, p. 193) aus dem altpers. *sām* abzuleiten, dessen anlautendes *s* er als einen Zusatz erklärt;<sup>1</sup> er sagt nämlich: „eodem vocalis *s* in persica dialecto etiam plurali pronominis (pars. 𐭥𐭥 *emā* = p. ما) praefixa est“. Dies ist unrichtig. Parsi = 𐭥𐭥 entspricht altpers. *amāyām*, awest. *ahmākem*; das *t* ist also Vertreter des alten *ah-*. ايشان kann nur awest. *aēshām* entsprechen. Aus *aēshām* wurde nach neupersischen Auslautgesetzen *ēs* und dieses *ēs* wurde mit dem Pluralzeichen *-ān* versehen, gerade so wie man aus *pidar-am*, *pidar-at*, *pidar-aš* die Formen *pidar-i-mān*, *pidar-i-tān*, *pidar-i-šān* bildete.

*Neupersisch* بریجن. — Es liegt nahe neupers. بریجن ‚Backofen‘ mit altind. *bhr̥gjan-* ‚Bratpfanne‘ zusammenzustellen. Gegen eine solche Zusammenstellung scheint aber Pahlawi 𐭥𐭥 zu sprechen, welches beweist, dass das anlautende *b* aus älterem *w* hervorgegangen ist. Das Wort gehört darnach zum slav. *vr̥ti*, *cariti* und zum armen. *գառիտ*, *գառիտ*.

Mit dieser Etymologie stimmt neupers. بریان ‚gebraten‘ überein; dagegen bleibt das ج des Wortes بریجن unerklärt.

Wenn man annimmt, Pahlawi 𐭥𐭥 sei nur eine fehlerhafte Schreibung für 𐭥𐭥, das neben demselben auch wirklich vorkommt, dann muss allerdings das Wort an das Verbum برشتن angeknüpft werden, das im Neupersischen nicht mehr gebräuchlich zu sein scheint (s. VULLERS *Lexicon pers.-latinum*), dagegen im Pahlawi (𐭥𐭥, 𐭥𐭥) = 𐭥𐭥𐭥𐭥 sich findet (*Pahlavi-Pazand Glossary*). 𐭥𐭥 gehört zunächst zu latein. *frigo* ‚ich röste, brate‘, dann zum griech. *φρυγω*, altind. *bhr̥g̊*, über welche man bei FICK, vergl. *Wörterbuch der indogerman. Sprachen* (IV. Aufl.), I, S. 268 nachlesen möge.

<sup>1</sup> Noch weniger annehmbar ist die Erklärung J. DARNHESTER'S (*Etudes Iraniques* I, 60).

*Neupersisch* بجا. — Das Wort بجا, 'Preis' lautet im Parsi 𐭯𐭥𐭥𐭥, im Pahlawi 𐭯𐭥𐭥. Daraus geht hervor, dass das anlautende *b* aus älterem *w* hervorgegangen ist.<sup>1</sup> Neupers. بجا ist verwandt mit ind. *was-na*, 'Kaufpreis', griech. *δραγ* = *foa-ro-s*, latein. *renum* = *venum*, arm. 𐎧𐎱𐎼𐎹 und setzt eine altpersische Form *wañkā* (*wahā-kā*) voraus.

*Neupersisch* ڤرست. — 'adorateur' führt J. DARMESTETER (*Études Iraniques* 1, 301) auf *pairi + sta* zurück. Diese Etymologie dürfte richtig sein. — Im Armenischen findet sich *uṣṣuph₂m*, 'anfromm, gottlos', das auch *uṣṣuph₂m* geschrieben wird und gewiss aus *uṣ + ṣuph₂m* abzuleiten ist. Die armenische Form hat das alte organische *s* gegenüber dem neupersischen *š* bewahrt. In Betreff des neuen *s* für altes *š* in der Lautgruppe *št* sind ڤوست, ڤراست, ڤرست u. s. w. zu vergleichen.

*Neupersisch* ڤولاد. — J. DARMESTETER (*Études Iraniques* 1, 89) citirt für den Schwund des *f* in der Lautgruppe *št* das Wort ڤولاد, 'Stuhl' = Pahlawi 𐭯𐭥𐭥𐭥, welches er *pālast* liest. — Diese Lesung ist nicht richtig; 𐭯𐭥𐭥𐭥 muss nach dem arm. *poṣṣuṣu*, *poṣṣuṣu* *pōlapat* gelesen werden. Aus *pōlapat* entstand successive *pōlawat*, *pōlat*, wie aus *nikan* (arm. 𐎵𐎩𐎠𐎫, 𐎵𐎩𐎠𐎫𐎪) 𐎵𐎩𐎠𐎫 entstanden ist. Das Wort 𐭯𐭥𐭥𐭥 dürfte kein iranisches Wort, sondern wahrscheinlich ein griechisches Lehnwort (etwa *πολύπαραξ*?) sein.

*Neupersisch* ٴار. — Die Formen ٴار, ٴارنك, ٴاران, ٴارون, 'finster' sind auf awest. *tāšra-* zu beziehen. Das Wort ٴار bedeutet aber auch 'Faden'. In dieser Beziehung ist es mit dem altind. *tantra-*, 'Aufzug des Gewebes, Faden' identisch. Dem neupers. ٴار in der letzteren Bedeutung entspricht armen. 𐎧𐎱𐎼𐎹, 'Faden', welches 𐎧𐎱𐎼𐎹, 'wellener Faden' neben sich hat.

<sup>1</sup> Deswegen kann auch ڤيانه 'Vorwand' nicht einer älteren Form *apt-dhāna-* 'prétexte' entsprechen, wie J. DARMESTETER (*Études Iraniques* 1, 71) meint, da es im Pahlawi 𐭯𐭥𐭥𐭥 lautet. — ڤيانه dürfte mit awest. *enāhano-*, 'Kleid' zusammenhängen und die Begriffsentwicklung ist wie im lateinischen 'praetextus' anzusetzen. Im Armenischen wird 𐎧𐎱𐎼𐎹 'Vorhang' ganz im Sinne des neupersischen ڤيانه gebraucht. Man sagt: 𐎧𐎱𐎼𐎹𐎧𐎱𐎼𐎹 *hwalayam*, 'er sprach unter dem Vorwande'.

Neupersisch *خویش*. — Bekanntlich ist *پیش*, vor<sup>4</sup> aus awest. *paitiša*, einer Instrumentalform von *paitiš* hervorgegangen und zwar durch Verkürzung von *paitiša* zu *patša* (vgl. *پیدا* = awest. *paitidaja*). In ähnlicher Weise wie *پیش* muss auch das Reflexivpronomen *خویش* entstanden sein. — Ich setze für *خویش* eine awestische Form *qaē-tušha* (*qaētša*) an, die Instrumentalform von *qaētus*, einer Nebenform von *qaētu* (vgl. altind. *manus* und *manu*). *خویش* direct von *qaētus* (Nomin. von *qaētu*) abzuleiten, wie es J. DARMESTETER (*Études Iraniques* I, 70) thut, verstösst gegen die neupersischen Auslautgesetze, da aus *qaētus* im Neupersischen *خوید* werden müsste.

Neupersisch *خیم*. — Neupers. *خیم*, Natur, Anlage<sup>4</sup>, = Pahlawi *𐭪𐭥𐭥𐭥*, identificirt J. DARMESTETER (*Études Iraniques* I, 60) mit awest. *haēm*, dem er die Bedeutung ‚caractère‘ zuschreibt. Wie mir scheint, basirt diese Annahme auf JUSTI (*Zendwörterb.* 315, a), wo es heisst: *astīšhē haēm jaša ašaurunē* ihm ist ein solcher (Charakter) wie einem Priester<sup>4</sup>. — SPIEGEL liest aēm. Neupers. *خیم* kann aber unmöglich = awest. *haēm* sein, da nach den Auslautgesetzen das schliessende *m* im Neupersischen hätte abfallen müssen. — Ich setze für *خیم* eine awestische Form *qaē-man*, Nom.-Acc. *qaēma* an, die mit *qaē-na*, *qaē-paiša*, *qaē-ta*, *qaē-tāt*, *qaē-tu*, altind. *śvaj-am* zusammenhängt.

Armenisch *գերեզման*. — Armenisches *գերեզման*, Grab, Gruft, Friedhof ist wohl = neup. *گرمزان*, das auch *گرمزان* lautet (VALLÉNS, *Lex. pers.-lat.* n. 816, a). Das neupersische Wort bedeutet aber so viel wie *آسمان*, coelum, coelum nonum, ubi est thronus Dei altissimi<sup>4</sup>. *گرمزان* ist darnach sicher nichts anderes als awest. *garo demanēm*. Wie ist aber *گرمزان* ins Armenische gekommen? Da das Wort im Armenischen schon in den ältesten Denkmälern sich findet, so kann es nicht aus dem Neupersischen stammen, sondern muss dem Pahlawi entlehnt sein. Dort aber lautet das entsprechende Wort *𐭪𐭥𐭥𐭥*, eine Form, aus welcher *գերեզման* unmöglich abgeleitet werden kann.

Zum Geschichtswerke Araquel's (vgl. diese Zeitschrift II, 259). In einer Note zur armenischen Uebersetzung meiner Anzeige Araquel's,

welche im *Հանդէս* 1889, p. 139—140 erschienen ist, bemerkt der Uebersetzer, Herr Dr. GRIGOR KALEMKIAN (*Գրգոր Կալեմկեան*), dass ein Manuscript des Araquel'schen Werkes in der Bibliothek der PP. Mechitharisten in Wien vorhanden sei. — Ich habe dieses Manuscript kürzlich in Augenschein genommen und erlaube mir darüber hier kurz zu berichten. Dasselbe ist von dem Priester Awetiq, von welchem bereits eines der Edžmiasiner Manuscripte herrührt, im Jahre 1665 auf Papier sauber geschrieben und wird als die vierte Copie des Werkes bezeichnet. Es war ehemals Eigenthum der Edžmiasiner Bibliothek, aus der es wahrscheinlich nach manchen Irrwegen in die Bibliothek der Wiener Mechitharisten-Congregation gelangte.

In meiner Anzeige Araquel's II, 260, Zeile 17 ist statt „von der Hand des Schreibers (*գրիչ*) Athanas' zu lesen „von der Hand des Lectors (*գրիչ*) Athanas'. Dem Worte *գրիչ* kommt nämlich hier nicht die Bedeutung „Schreiber“ sondern „Lector“ zu.

Zu *Mechithar Gö's Գալուստացիացի Զորաց* (vgl. diese Zeitschrift V, p. 52). — In der *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* ist Bd. VII, S. 385 ff. eine Studie über das Recht der Armenier von Prof. J. KOHLER auf Grundlage einerseits der BISCHOFF'schen Publication, anderseits der Vorrede zur BASTAMIAN'schen Ausgabe des Rechtsbuches von Mechithar Gö's, aus welcher dem Verfasser ein befreundeter Venetianer Mechitharist (P. SARGISSEAN, *Սարգիսեան*) Mittheilungen zukommen liess, erschienen. Die beiden Arbeiten von BISCHOFF und KOHLER hat nun der Wiener Mechitharist Dr. GRIGOR KALEMKIAN ins Neu-Armenische übersetzt und mit Anmerkungen versehen als I. Band des *Երգացիկ համեմատական* unter dem Titel: *Ռաւանութիւն ի իշխ. Եւրոպայի Գալուստացիացի*. Wien 1890. publicirt. Interessant ist die Notiz des Uebersetzers, dass Stephannos Lebatshi (Րօժա, *Ռօշա*) das Werk *Գալուստացիացի Զորաց* nicht dem Mechithar Gö's, sondern einem gewissen Joseph zuschreibt.

Zu *Thomas Artzruni* (vgl. oben S. 71 ff.). — Aus einem Briefe des Herrn NURAYE BÜZANDATSHI (Néandre de Byzance), d. d. Stockholm, 6. Juni 1891, an Prof. FRIEDR. MÜLLER: Dans le numéro de

Juin du *Handess Amsorya*, pp. 182—183, que je viens de recevoir ce matin, j'ai vu avec grand plaisir que vous avez proposé récemment neuf corrections dans l'Histoire de Thomas. Je suis complètement de votre avis pour la correction n° 6 *Գաթն* au lieu de *գաւն*; j'ai mis *Գաթն* dans ma recension, guidé par le passage correspondant de Jean le Catholikos (page 35 de l'édition Émine)<sup>1</sup> et en note j'ai relevé l'erreur du P. Indjidjian (*Սարգսրութիւն Տէն Հայրապետեայ*, p. 494) et du P. Léonce Alishan (*Աղբարատ*, p. 405, 2<sup>ème</sup> colonne), qui, faute de corriger *գաւն* en *Գաթն*, reprochent à Thomas d'avoir confondu Artaxata avec Dovine. De même les n° 7 et 8 sont tout-à-fait conformes à ma recension (*ապաւստոսութեանն* au lieu de *ապաւստոսութեանքն* et les deux mots *խրեանց Սահմանք* placés après les mots *և. 'ի ձկար աբեղայիքն*). Quant au no. 1, je ne suis pas encore sûr, s'il faut corriger *Գրեգոր* en *Գաղիկ*. Au numéro 2, je ne crois pas que *տախմաք* soit la bonne leçon, au lieu de *Հաշմաք*; mais quant à *Հաւացն*, je l'ai corrigé dans ma recension *'ի Հաւան*. Au n° 3 j'ai corrigé *պատահեն լիզկացոյն* (au lieu de *լիզկացոյն*), tandis que vous croyez nécessaire d'ajouter *թագաւորին* après *լիզկացոյն*, tout en ayant remarqué que Thomas dit quelques lignes plus loin *ընդ իւր տանելով զլիզկացն* au singulier. Au n° 4, j'ai corrigé comme vous *պստմունէ*, au lieu de *պստմունել*; et j'ai rejeté le mot *Աշտարեան* après *Առգ*, tandis que vous écrivez *իւր Աշտարեան Առգ*; la différence n'est pas grande. Quant à la correction *բանայ զթագաւորութիւնն* *Պարսից*, je crois que *բանայ թագաւորութիւնն* peut être juste, car vous savez très bien que *բանամ* dans l'arménien est un verbe actif et passif à la fois; *բանայ թագաւորութիւնն* équivaldrait à *բարձեալ լինի թագաւորութիւնն*. Au n° 5, vous proposez *թագաւորեցոյ* pour *թագաւորեաց*; d'après le P. Arsène Bagratouni, *թագաւորմ*, dans le passage en question, a la signification active 'établir quelqu'un roi'; de même que Moïse de Khorène (*Hist. d'Arm.*, livre III, ch. XLIX), a écrit: *'ի տեղի նորա յաջորդէ Խաթալ զՍահակ*, c'est-à-dire *յաջորդ*

<sup>1</sup> *և. գաղիկն Սէդայ ձերբակալ արարեալ՝ յարաւանի կրակին, որ շինեաց ինքն իւր 'ի Գաթն՝ տրեւ, և. զորդի նորա Շեղայ 'ի վերայ բաղնիս զգալաւ կախել:* (Ausgabe von Jerusalem, 1867, 8. 77.) F. M.

կարգէ, յաջորդեցաքանէ. Au n° 5 vous proposez բանէ au lieu de բանայ et պատճառաւ au lieu de պաճարին. Voici comment j'ai établi ce passage corrompu et mal ponctué dans ma recension : Սիւնի ի ժամանակս զարեանայինս պնայէս բայանայ : Սիւնի եւ այլ թաշաւք եւ զաղանք բնաբնայ բաժանեն զեմանակս տարսին յերկուս կամ յերես, ամարանայ եւ ձկնանայս ինքեանց պաճարեն . զզարեանայինս 'ի բարձրագոյն զաղաթանան լեբանց եւ 'ի փայլաբոյն փնայ, եւ 'ի վերայ բարձրաբերձ ծառայ կենդանաւորին, ուր յոճախ շնչէ ազն չիւստային . եւ 'ի ձկնանայինս խաղան զանն 'ի խորագոյն երկիր, 'ի ջերանագոյն փայլս ամբանս առանձնանս եւ միայն բնակեն բառ ազգս իրեանց. Le verbe բայանով, dont Thomas s'est déjà servi deux fois à la page 119 (ուր բնակեալ բայանայր զառաքարն Տաճկայ-բայայեալքն եթէ զաղանք եւ եթէ թաշաւք) signifie „se retirer (dans un repaire), se cacher (sous terre), se terrer“. Nous disons également բարիժ ou բոյիժ. Nous avons enfin բայայ et բայ, qui signifient „repaire, tanière“. Quant au mot պաճարին, cela veut dire en français „se procurer“. „Les oiseaux et les bêtes“, dit Thomas, „se procurerent des retraites d'été et des retraites d'hiver“.

*Maithotsh.* (Nachtrag zu dieser Zeitschrift v. 36.) — Am Schlusse der Abhandlung füge man die Note bei: „Ein Beweis dafür, dass der eigentliche Name des Erfinders der armenischen Schrift Maithotsh und nicht Mesrop war, könnte neben dem Umstande, dass der zuverlässigste Gewährsmann Korian ihn mit diesem Namen bezeichnet, auch daraus abgeleitet werden, dass das Ritual der armenischen Kirche, dessen Redaction man dem Patriarchen Sahak und seinem Gehülfen Mesrop zuschreibt, nach dem Namen des letzteren Տաշաւայ benannt wird. Die von J. KATREDZIAN mir gegenüber geäußerte Vermuthung, Տաշաւայ stehe für պաշաւայ kann wohl kaum aufrecht erhalten werden.“

*Anmerkung zu S. 69.* — Das mittelpers. *𐭮𐭲𐭭𐭮𐭲*, *amphrōsh* dürfte, wie Collego KARABACEK mir mittheilt, dem arab. *عامل* entsprechen. Die ursprünglichen Bedeutungen der beiden Wörter decken sich vollkommen.

FRIEDRICH MÖLLER.

# Kritische Bearbeitung der Proverbien.

Mit einem Anhang über die Strophik des Ecclesiasticus.

Von

Dr. G. Bickell.

(Fortsetzung.)

Salomonische Distichen.		משלי שלמה
<i>Ben elékhoan jéremmeh ab;</i> X 1		בן חכם ישמח אב
<i>Uben k'ail tágnat lummo.</i>		ובן כסל חנת אמו
<i>Lo' jô'lu óq'et rállu';</i> 2		לא יעלו איצרת רשע
<i>Uq'dáqa táqçil minimant.</i>		וצרקה תצל ממות
<i>Lo' jar'ib Jáh nafé qáddiq;</i> 3		לא ירעב "נפש צדק
<i>V'havnát rofá'im jéhdof.</i>		ודות רשעים יודף
<i>Ras 'óqá kháf remájn;</i> 4		רש עשה כף רמיה
<i>Vejód charóçim té'ír.</i>		יוד הרצם העשר
<i>Oqér beqáçe ben máqçil;</i> 5		אנר בקיץ בן משכל
<i>Nirdám ó'qoçir ben málil.</i>		נדרם בקצר בן מבש
<i>B'rakhát leróú qáddiq;</i> 6		ברכת לראש צדק
<i>Uf'rá r'ín'im kú's v'chéma.</i>		ופרי רשעים בעם וחמה
<i>Zekhr qáddiq lilerákha;</i> 7		זכר צדק לזכרה
<i>Velém reld'im jirqab.</i>		ושם רשעים ירקב
<i>Chakhám leb jiqqach mícnot;</i> 8		חכם לב יקח מצות
<i>Ve'vil éfatáçim jüllábet.</i>		ואיל שפתים ילכט
<i>Holdék b'lona jélékh bíqach;</i> 9		הלך בחם ילך במח
<i>Um"dggeš é'rákhaš jódé.</i>		ומעקש רבו ידע

X 6 b jetzt durch 11 b ersetzt, dessen Buchstaben sehr ähnlich aussehen. So entstand der schlofe Gegensatz: der Gerechte wird gesegnet, aber der Prevler ist tückisch. Offenbar war gemeint, dass die Wirksamkeit des Gerechten Segenswünsche für ihn, die des Prevlers Zorn und Erbitterung seiner Opfer gegen ihn zur Folge habe.

<i>Qarēz 'ajw jitten 'aqqabē;</i> <i>Unākhēkh jū'at tālma.</i>	10	קרן עין יתן עצה; ומוכח יעשה שלום
<i>Meqir chajjim pi qaddiq;</i> <i>V'fi r'at'im j'khasū chānos.</i>	11	מקר חים פי צדק ופי רשעים יכסה חנם
<i>Sin'a t'orer mōlānīm;</i> <i>V'al kol p'at'im t'khasū hba.</i>	12	שנאה תעיר מרגם ועל כל פשעים תכסה אהבה
<i>Beqif'te nōben chōkhīm;</i> <i>Yelbet l'gēv chasār leb.</i>	13	בשפתו נבן חכמה ושבט לנו חסר לב
<i>Chakhānīm j'ep'au dā'at;</i> <i>Ufi 'at m'chitta q'rōba.</i>	14	חכמים יצפני דעת ופי איל מוחתה קרבה
<i>Hon 'dār qirjāt 'ēno;</i> <i>Mechittat dāllim v'ham.</i>	15	הן עשר קרית עז מחתת דלם רשעם
<i>P'allāt qaddiq lechajjim;</i> <i>T'buat ra'at lechāttat.</i>	16	פעלת צדק לחים חבאת רשע לחמאת
<i>Orch lechajjim d'mor mōsur;</i> <i>V'vōb takhēchet mālū.</i>	17	ארח לחים שמר מסר ועוב תוכחת מועד
<i>M'khasūt jin'a qif'te laqr;</i> <i>Unōq' dībba, hū' kh'al.</i>	18	מכסה שנאה שפתי שקר וזמוצא דבה דא כסל
<i>B'rob d'dōrim lō' jechūlāt pōt';</i> <i>V'choqēkh xēlāt mōskil.</i>	19	ברב דברים לא יחול פשע וחשך שפתי משכל
<i>Karp nūtehur l'kol qaddiq;</i> <i>Yelb resā'im kīm'at.</i>	20	כסף נבחר לשן צדק וילב רשעים כמעט
<i>Sif'te qadq jir'u rābhīm;</i> <i>V'villim v'chaar lō' jamāta.</i>	21	שפתי צדק ידש רבם ואילם בחסר לב ימתי
<i>Birkāt Jahwā, hū' tō'ār;</i> <i>V'to' jōwif 'āqeb 'umah.</i>	22	ברכת יי דא תעשר ולא יסף עצב עמה
<i>Kis'choq ille'at "pōt zīmna,</i> <i>V'chokhmā tāt tōhāna.</i>	23	כשחק לכסל עשת זמה וחכמה לאש תבנה
<i>M'gorāt ra'at t'chōmū;</i> <i>V'ta'at qaddiqim v'qon.</i>	24	מגדת רשע תבאנו והאוח צדקים רצן
<i>Ka'bōr sufō, v'en rāat;</i> <i>V'qaddiq jōwidi 'ōlam.</i>	25	כעבר מפה ואן רשע וצדק יסר עלם
<i>K'chomq l'imūqim, k'dān l'imūqim;</i> <i>Ken hū' aqēl l'atō'chov.</i>	26	כחמן לשנים כעשן לעינים כן הנצל לשלחו

10 b & 2: Δεῦρον μετὰ παραβολὰς ἀποστολῆς (wo μετὰ παραβολὰς abenao nur erklärender Zusatz ist, wie μετὰ δόλου im Parallelstichos); M statt dessen 8 b, 13a2 so A; M + מוֹרֵם. 24 a 2 so A; M + אֵר. 24 b 3 בעֲרֹף; ק.

<i>Jir'at Jah tsif jänim;</i>	27	יִרְאַת יְהוָה יִסֵּף יָמִים
<i>Uf'ut r'at'im tšqärua.</i>		וְשֵׁנָה רַשָּׁעִם תִּקְצֹרֵן
<i>Tochilt qäddiqim qincha;</i>	28	תוֹחֵלֶת צְדִיקִים שְׂמֵחָה
<i>V'Uqvät väd'im töbed.</i>		וְתִקַּח רַשָּׁעִים תִּבְדֹּד
<i>Ma'at Uam ätrekh Jähö;</i>	29	מַעַשׂ לִחָם דֶּרֶךְ "
<i>Um'chitta Ufö'le även.</i>		וְכִתְּתָה לְפַעְלֵי אֵין
<i>Qaddiq U'oläm bal jünmo;</i>	30	צְדִיק לְעָלֵם כֹּל יָמָם
<i>Ur'at'im lö jikk'ut ur.</i>		וְרַשָּׁעִים לֹא יִשְׁכְּנוּ אֶרֶץ
<i>Pi qäddiq jänub chökima;</i>	31	פִּי צְדִיק יָגֵב חֵכְמָה
<i>L'kon tšhpukhüt äkkäret.</i>		לְשֹׁן תְּרַפֶּסֶת תִּכְבֹּרֶת
<i>Sif'it qädq jät'un rāqon,</i>	32	שִׁפְתֵי צְדִיק יִדְבֹּק רֶצֶן
<i>Ufi r'at'im tšhpukhöt.</i>		וְפִי רַשָּׁעִים תְּרַפֶּסֶת
<i>Mos'ut mirut to'lot Jah;</i>	XI 1	מֹאֲוִי מִרְמָה תוֹעֵבֶת "
<i>Veitben Fläma r'qön.</i>		וְאֵבֶן שְׁלֵמָה רִצְוֹ
<i>Ba' äddan, v'jähö' qälön;</i>	2	בֹּא וְדֹן וְיֹבֵא קֶלֶן
<i>Veet gen'im chökima.</i>		וְעַתָּה צֹנֵעִם חֵכְמָה
<i>Bemöt jähäria äbichum;</i>	3	בְּמֹת יִשְׂרָאֵל חֲנֻמָּה
<i>Ubl'at r'at'im ämma.</i>		וּבִלְאֵד רַשָּׁעִים רֵחַ
<i>Lo' jät'it hön ä'jöm 'äbra;</i>	4	לֹא יַעַל דֹּן בְּיוֹם עֲבָרָה
<i>Uj'däqä tšqä ämmavut.</i>		וְעִזְרָקָה תִּצַּל מָוֹת
<i>Qäl'at tam ä'jähär ääko;</i>	5	צֹרֶקֶת חֵם תִּישֹׁר דְּרָבֹו
<i>B'rit äto jippot räsa.</i>		בְּרִישְׁתִּי וְפִל רֶשַׁע
<i>Qäl'at j'ärim tšqälm;</i>	6	צֹרֶקֶת יִשְׂרָאֵל תִּצַּלֵם
<i>Uähävent löj'dim äähdäm.</i>		וְאַחֲזֶנֶת בְּנֵדִים לִכְרֵם
<i>B'at räsa töbad tiqua;</i>	7	בְּמֹת רַשָּׁע תִּבְדֹּד תִּקָּה
<i>V'tochilt 'älim äbäda.</i>		וְתוֹחֵלֶת אֱלֹהִים אֲבָדָה
<i>Qaddiq ätqära ächloq;</i>	8	צְדִיק מִצְרָה נִחְלָץ
<i>Vajjähö' räsa äähtan.</i>		וְיֹבֵא רַשָּׁע תַּחֲוִי
<i>B'fi chänef mäschit r'öo;</i>	9	בְּפִי חֲנָף מִשְׁחַת רֶעַךְ
<i>B'dät qäddiqim jachloq.</i>		בְּדַעַת צְדִיקִים יִחְלָץ
<i>B'tab qäddiqim tarim qart;</i>	10 11	בְּטַב צְדִיקִים תִּרְם קֶרֶת
<i>Uäh'it r'at'im tchäret.</i>		וּבְפִי רַשָּׁעִים תִּזְרֵם

XI 2a Bedingungssatz. 3a1 so in A; M nur, 3b in A noch hier, in M als 10b verwendet, um aus dem Spruche 10—11 zwei Distichen zu machen. 5a2 con. 6b3 יִחְלָץ. 7a1 + אֵם. 7b2 τὸν ἀνίσταν; אֵם. 9a1—3 ἐν σωματι ἀνθρώπων παύει; ... בֵּית. 9b ist der durch den Gottlosen gefährdete Nächste Subject. 10—11 so noch in A, in M durch Einschaltung eines anderswohin gehörigen Stichos und durch Variation eines Gedankens zu zwei Sprüchen erweitert.



<i>Botééh k'otró, hu' jýppol;</i>	28	בטח בעשרו הא יסל
<i>V'ma'ld çaddiqim jýfrach.</i>		יסעלה צדקם יסרח
<i>'Okhër batl jínchál rúch;</i>	29	עבר ביוח ינחל רח
<i>V'élhèet 'el' lach'khóm leb.</i>		ועבר אול לחכם לב
<i>Peri çaddiq 'eq' chájím;</i>	30	פרי צדק עץ חים
<i>V'loqééh íefúlot ehákham.</i>		ולקח נפשת חכם
<i>Hau çáddiq b'áloç jállam;</i>	31	הן צדק באלף יסלם
<i>Af ká rará' coeháté'.</i>		אף כי רשע והסא
<i>Ohéb musedr ehéb da't;</i>	XII 1	ארם מסר ארם דעת
<i>V'pand' takháchut lá'ar.</i>		ושנא תוכחת בער
<i>Tob jáfuy ráçon mýf Jah;</i>	2	טוב יסר רצן מ'
<i>V'el' maziámut járá'.</i>		ואם מזימת ירשע
<i>Le' jikkon ádam b'rúá';</i>	3	לא יכן אדם ברשע
<i>V'áar' çáddiqim bal jimmot.</i>		ורשע צדקם כל ימם
<i>El' ehájil "láret bá'lah;</i>	4	אשת חיל עטרת בעלה
<i>K'raqlit b'aç'mótav m'báa.</i>		כירקם בעצמותו מביאה
<i>Mach'bot çáddiqim málpat;</i>	5	מחשבת צדקם משפט
<i>Tachbúlot r'áa'im mirona.</i>		תחבולת הרשעים טרמה
<i>Dib'ré r'áa'im 'rob ádam;</i>	6	דברי רשעים ארם אדם
<i>Uf' j'iarim jaggellon.</i>		ופי ישרם יצלם
<i>Hafólch r'áa'im, vednam;</i>	7	הפך רשעים ואינם
<i>Ubb' çáddiqim ja'mod.</i>		ובית צדקם יעמר
<i>Lefi yikhlo j'hullál ú;</i>	8	לפי שבחו יהלל אש
<i>V'mu'el leb jikhjé labaz.</i>		ונעוה לב יהיה לבז
<i>Tob niquá v'el'ohéd lo,</i>	9	טוב נקלה ועבד לו
<i>Mimmútkabbéd vach'sér lachni.</i>		ממחבד וחסר לחם
<i>Jodé' çáddiq nafí b'héuto;</i>	10	ידע צדק נפש בהמותו
<i>V'rachmé r'áa'im akhazri.</i>		ורחמי רשעים אכזרי
<i>'Ohéd -d'matí jýphá' lachni;</i>	11	עבד ארשתו ישבע לחם
<i>Uw'rúldéf réçim eh'sér leb.</i>		ויסדף רקם חסר לב
<i>Mi'áreb b'sóte jójín,</i>		מ'ארב ב'סוטה י'ויין,
<i>Je' dach b'mak'ant w'gálon.</i>		י'ע' דאח ב'מאכ'אנט ו'גאלון.

'O; ἵστημι ἔλθω; ἐκ αἰώνος ἑστηροῦμαι.

Je' dach b'mak'ant w'gálon. 'E; τοῖς ἑαυτοῦ ὀχυροῦμαι καταλίσσει αἰώνων.

28b1 & 3: ἀνταμύνησθαι; (falsch als Particip statt als Substantiv aufgefasst); יצח. Die blühende Höhe der Gerechten bildet einen Gegensatz zu dem Falle des Goldprozesses. 28b3 ὄϊτος ἀνταλίσ; יצח. 31a3 πῶλα; (mit genauer Noth, vgl. מַצְלָה); יצח. XII 6 a 4 ὁδῶν; יצח (wodurch das Suffix beziehungslos wird). 11c—d hauptsächlich durch falsche Trennung der beiden letzten Worte sehr falsch übersetzt; richtig: wer mit Weintrinkern umgeht, wird in Armut und Schande gerathen.

'Annide rānā' rā'in;	12	עמד רשע רשע
Vehōreš qāddiqim m'qad.		ושש צדקם מצד
Befūt 'i'fatāym moqēš rā';	13	בפשע שפחים מוקש רע
V'jagē' miqqāra qāddiq.		וצא מצרה צדק
Machliq, anbbēl, hu' jācham;		'O βλάται λεία ἀναβήσεται
V'qarē' b'ā'r j'dākkē' n'fūket.		'O ὅς συναντῶν ἐν πύλαις ἐκλήβητο θυγῆς.
Mipp'rī fī ū jīqēb' jōb;	14	מפרי פי אש ישבע מב
Ug'māl fide -dām jātib lo.		ונמל ידי ארם ישב לו
Dark 'oīl jādār hē'ēnā;	15	דרך אול ישר בעיני
V'tamē' l'e'qā chikham.		ושמע לעצה חכם
'Vil dājjom jōlī' kō'm;	16	אול ביום יודע בעמי
Vekhomā qālam 'drum.		ובמה קלן ערם
Jafich 'amūd jagglā qadq;	17	יפח אמנה יד צדק
Ve'ed šeqārim mārma.		ועד שקרם מרמה
Jet bōtā k'nuddq'rot chāreb;	18	יש בטה כמדקרת חרב
UThān chakhōnim mārpe'.		ולשן חכמים מרפא
Sefēt 'mūt tikkon lō'ad;	19	שפת אמת חבן לעד
Ve'ūd arg'a, ēān sagr.		וער ארנעה לטן סקר
Mirmā bēlā chor'ēl rā';	20	מרמה בלב חרש רע
U'jō'qē lōlom ānucha.		וליעצי טלם שמחה
Lō' jāmūt f'qāddiq kōl ven;	21	לא יאנה לצדק כל און
Ur'k'īm mālōl rā'.		ורשעם מלא רע
Tō'būt Jakhō vīf'tē sagr;	22	תועבת י' שפת שקר
V"oī' 'amūd vepno.		ועשי אמנה רצנו
Adām 'arim kuāl dā't;	23	אדם ערם כמה דעת
V'leb k'sillā jīgrā' kuāl.		ולב כסלם יקרא אילת
Jālē charūqim tūkol;	24	יד חרצם תמשל
Ur'mijja tihjā lāmā.		ורמיה תהיה למם
D'agā b'lel ū jāichāmm;	25	דאנה בלב אש ויחן
V'dabār jōb j'ālmāochāmm.		ודבר מב ישתחן

12a1 M יד; A wenigstens noch den Plural *indōpax* = יד. Aber der Parallelismus verlangt, dass hier nicht von den bösen Begierden, sondern von den wackligen Grundsteinen oder Stützen des Frevlers die Rede sei. Zu יד vgl. יד 12. 12b3 hat A hier (εὐχρησταν), während es in M das dritte Wort des Verses geworden und durch מן ersetzt ist (vielleicht aus מן in 11c). 13d ist die gerichtliche Forderung des unbarmherzigen Gläubigers wegen der Zweideutigkeit des Wortes יד vom Uebersetzer verkannt. 16 bezeichnet es als thöricht, erlittene Demüthigungen entrüstet weiter zu erzählen, weil man dadurch nur die schlechtverhehlte Schadenfreude der guten Freunde hervorruft.

<i>Jatár nír'áhu çáddiq;</i>	26	יְהִי מִדְּעָה צֶדֶק
<i>Vadírakh r'á'ím ul'ém.</i>		וְדֶרֶךְ רִשְׁעִים תִּתְּנֶם
<i>Lo' jóchrokh r'mijja ódo;</i>	27	לֹא יוֹדֶךָ רְסוּה צִדִּיק
<i>V'hon jóqur ádani cháruc.</i>		וְהוֹן יִקֹּר אִדָּם חָרָק
<i>Boórakh çáddiq chájim;</i>	28	בְּאִיחַ צֶדֶקָה חַיִּים
<i>Vadírakh 'éon il mavt.</i>		וְדֶרֶךְ עֲבִירָה אֶל מוֹת
<i>Ben chókham minmúur ab; XIII 1</i>		בֶּן חָכָם יִלְמַד אָב
<i>V'loz lá samá' ge'ára.</i>		וְלֹקֵחַ לֹא שָׁמַע נִעְרָה
<i>Mipp'ri á li jókhál job;</i>	2	מִפֶּרִי אֵי אֵשׁ יֵאָכֵל טֹב
<i>Vendíet biq'áim chámus.</i>		וְנִפְשׁ בְּנִדָּם חָמֵס
<i>Noqér pin kómér wáfio;</i>	3	נֹזֵר פִּי שֹׁמֵר נֶפֶשׁ
<i>Poqéq q'fatáv, m'chillá lo.</i>		פֹּקֵק שְׂפָתָיו מִחֲתוּה לֹ
<i>Mil'áva, o'áju, nafá 'óçel;</i>	4	מִתְאוּה וְאֵין נֶפֶשׁ עֵצֶל
<i>V'nafá chárucim telááon.</i>		וְנֶפֶשׁ חָרָס חֲרָשׁ
<i>D'har áqer fúma' çáddiq;</i>	5	דָּהַר שֹׁקֵר יִשְׁנָא צֶדֶק
<i>V'radá' job'it vejóchpár.</i>		וְרִשַׁע יִבְאֵשׁ וְיִחַפֵּר
<i>Ç'áqá tiççóv tum ádarekh;</i>	6	צֶדֶקָה תִּצְרֵחַ חֵם דֶּרֶךְ
<i>Ur'á'im t'áállaf chállat.</i>		וְרִשְׁעִים תִּסְלֹף חֲטָאת
<i>Jel ml'atlé, veén kol;</i>	7	יֵשׁ מִתְנַשֵּׁר וְאֵין כֹּל
<i>Gailtrakh, echón rad.</i>		(וְהַמְתַּרְשֵׁשׁ וְהוֹן רֹב
<i>Kofr náfel á 'akéhu;</i>	8	כֹּפֵר נֶפֶשׁ אֵשׁ עֲשִׂירָה
<i>V'radá' bi' samá' ge'ára.</i>		וְרִשַׁע לֹא שָׁמַע נִעְרָה
<i>Orí çáddiqim fymach;</i>	9	אִר צֶדֶקִים יִשְׁמַח
<i>Venér relá'im jid'akh.</i>		וְנִיר רִשְׁעִים יִדְעַךְ
<i>Nafá r'mijja tá'a t'chállat;</i>		Ναφαὶ ῥ'μijja tá'a t'chállat;
<i>V'çáddiq m'raehém echónen.</i>		Δίκαιοι δὲ οἰκτιροῦσι καὶ ἁλοῦσι.
<i>Raq t'zádun jitten múçça;</i>	10	רֵק בֹּרֶן יִתֵּן מִצָּה
<i>Veét no'áçim chókma.</i>		וְאֵת נִיעֲצֵם חֲכָמָה
<i>Hon málbohál jemá'et;</i>	11	הוֹן מִבֹּהֵל יִמְעַם
<i>Veqóçes 'ál jad mürbá.</i>		וְקָפַץ עַל יַד יִרְבָּה
<i>Tochállt m'muttákh mahlá leb;</i>	12	תוֹחֵלֶת מַטְשֵׁשׁ מִחֲלָה לֵב
<i>V'eq chájim tá'va báa,</i>		וְעַף חַיִּים תְּאוֹה בְּאֵר

27b2 so A; in M nach dem folgenden Worte, wodurch ein sehr verzwickter Sinn entsteht. Der Parallelismus fordert auch hier ein Bild; der Fleisige wird Schatzgräber genannt. 28b2 *μεγιστων* (vgl. xxi 24); *כֹּחַ*. XIII 1a3 = ist es durch die Erzielung. Von den drei = konnte leicht eins ausfallen. 4a3 so A; M *wei*. 6b1 *col;* *si* *despér*; *שׁוֹמֵר*. 11a2 *ἐπισποδαζομένη* (*παρὰ ἀνομίαν* nur erklärender Zusatz, wie *παρὰ ἀνομίαν* im Parallelismus); *כֹּחַ*.

<i>Bax l'dābar jēchabēt lo;</i>	13	בו לדבר וחבל לו
<i>Vīrē māqō, hu' j'āllam.</i>		וירא מצוה ראשית
<i>Ben v'mijja, en lo tida;</i>		Υἱὸν ἀλλοτρίου οὐκ ἐν ἑαυτῷ
<i>V'abd chākhama jēgēlich dārka.</i>		Οὐκ ἐν τῷ σερπὶν ἐλθοῦναι ἀφ'αυτοῦ
<i>Torūt chakhūna u'qor chijjīm,</i>	14	תורת חכם מקור חיים
<i>Lasir mīamōq'ke mōcet.</i>		לסר ממקשי מות
<i>Sekhl tōt jūtīm ohen nācham;</i>	15	שכל טוב יתן חן (וחן)
<i>Vedlēkkh hōg'dim dān.</i>		ודרך בנים איתן
<i>Kol 'arum jū'pā h'dā'ut;</i>	16	כל ערם יעשה בדיעת
<i>Ukh'āl jifrōq tēvillet.</i>		וכסל יפרש אולת
<i>Ma'ākh raš' jappil h'ra';</i>	17	מלאך רשע יפל ברע
<i>Vešir emānim uširpe'.</i>		יער אמנם מרפא
<i>Rēz v'qōlom pōrē māsar;</i>	18	רש וקלן פרע מסר
<i>V'kamē lēkhāchat j'khābbad.</i>		ושמר תוכחת יסבר
<i>Ta'vā nījāš tē'rāb l'naqf;</i>	19	תאוה נדיה תערב לנפש
<i>V'w'bat l'āllim sur mēro'.</i>		ותעבת כסלם סר מרע
<i>Hōlēkh et ch'khāmim jēchkam;</i>	20	הלך את חכמים יחכם
<i>V'ro'ā khāllim jēro'.</i>		ורעה כסלים ירע
<i>Chōffūm l'rōddēf rā'a;</i>	21	חטאם תדוף רעה
<i>V'et qāddiqim jillām tōh.</i>		את צדקים ישלם טוב
<i>U jūl jāmūl h'as bēnim;</i>	22	(אש) טוב יחל בני בנים
<i>V'qōfīm l'qaddiq ehet chōtē'.</i>		ועפן לצדק חיל חטא
<i>Rob ōkhet mēged rāām;</i>	23	רב אכל נדר רשע
<i>Veš mēpāt h'lo' mēpāt.</i>		יש נספה בלא משפט
<i>Chōpēkh ūbōš qand' h'uo;</i>	24	חשך שבמו שטא בנו
<i>Veš'bo ūch'ro māsar.</i>		וארבו שחור מסר
<i>Qaddiq ōkhd l'pō' mēfō;</i>	25	צדק אכל לשבע נפשו
<i>Ullām v'ā'īm tēhmar.</i>		ובמן רשעים תחמר
<i>Chōkhāmōt bān'ta bēlah;</i>	XIV 1	חכמת בנתה ביתה
<i>V'ivūlet tēhramm.</i>		ואולת תהרמן
<i>Hōlēkh h'jōrō j're' jūhūl;</i>	2	הלך בישרו דא "
<i>Ua'ūz d'rahāz bēhū.</i>		ועלו דרכו בזה
<i>Bēfī 'vū chōtē' qā'va;</i>	3	בפי איל חפר נאה
<i>V'af'tē ch'khamim bēn'rūma.</i>		ושפתי חכמים תשמרם

13d der Zusatz *xxi xatēvōvōhōtēzē ē bōō; xūroō* ist eine zweite, genauere Uebersetzung der Schlimmeworte. 23 a 3 M ו; A ἐν καλλί = נ (vgl. *נ* *נ*), was paläographisch von נ nicht verschieden ist. Uebersetzung: steht Armen in Aussicht. XIV 1a 1 + *xxi*, 1b 1 + *xxi*.

<i>Baba 'asim stōn bar;</i>	4	באין אלפס אנס בר
<i>Vorōh 'Chādē lēkēlēch 'kon.</i>		ורב חבאת כנס שור
<i>'Ed 'māim h' jekhāmeh;</i>	5	ער אמנס לא יכנס
<i>V'jafich k'zāh'm 'et sāqer.</i>		ויפת כנסם ער שקר
<i>Begēd 'ec chōlēh'm, v'ojn;</i>	6	בקש לץ חכמה ואין
<i>Vedō'at 'adām mīgal.</i>		ודעת לבן נקל
<i>Hakkōl utunūgēd 'lā k'āl;</i>	7	הכל מנגד לאש כסל
<i>Uhh'li e'ot āf'te dō'at.</i>		וכלי דעת שפתי דעת
<i>Chakhamd 'arām tūn dārko;</i>	8	חכמת ערם בן דרבו
<i>V'ivēlet k'ālām nārām.</i>		ואולת כסלם מרמא
<i>Evellā jālīc ādām;</i>	9	אילם ילץ אדם
<i>Uten jēdārīm v'ojn.</i>		ובן ישרם רצן
<i>Leh jōdē 'mōrrat v'ojn;</i>	10	לב דיע מרת נפשו
<i>W'aschātā jil'arēh zar.</i>		בשמתחו יתערס זר
<i>Dot v'ā'ām jikkāmēd;</i>	11	בית רשעם ישמר
<i>Voihel j'kārīm jārīch.</i>		ואהל ישרם ישרח
<i>Jes dārē jākār līf'w' ā;</i>	12	יש דרך ישר לפני אש
<i>V'ach'vītah, dār'khe mōret.</i>		ואחרתה דרבו מות
<i>Gam k'aschōg j'kē'āh leh;</i>	13	גם בשחק יבאם לב
<i>V'ach'rit k'aschōh tōga.</i>		ואחרת השמתה חנה
<i>Midd'ākhar v'jōbā' aig leh;</i>	14	מידכו יבועם אג לב
<i>Uvīmām'ālām āt leh.</i>		ושמעללו אש טב
<i>Pet j'a'min 'l'kōl dār;</i>	15	פתי יאמן לכל דבר
<i>V'arām jāh'm lā'āro.</i>		וערם יבן לאשרו
<i>Chakham jārē v'ar mēra'z;</i>	16	חכם ירא ובר מרע
<i>Uhh'āl mī'ābler v'bōtech.</i>		וכסל מתעבר וכסח
<i>Q'ar āppajm j'j'gū v'vāl;</i>	17	קצר אפים יעשה אולת
<i>Vēl m'āimōt j'j'pām'.</i>		ואש מומת ישנא
<i>Nach'ū f'ajām v'vāllet;</i>	18	נחלו פחים אולת
<i>Vo'rāmim j'khar dō'at.</i>		וערמם וכזר דעת

7a1 *ἀνάτα*; תָּ, 7b1 — 2 M ויטל ידע; A ἀνά τα ἀνάτα; = ויטל ידע (so gut wie identisch mit unserer Emendation). Vgl. XX 15. Während sich der Thor alle zu Feinden macht, versteht der Taktvolle, durch überlegte Rede die Menschen nach seinem Sinne zu lenken. 8a3 M ויטל; 10b1 + א (zerstört den Sinn, da man sich ja leicht und gern gemeinschaftlich freut, während Gram einsam getragen werden muss). 14b1 M ויטל; A fand, wie sich aus XV 24 ergibt, jedenfalls noch ein zweites τ nach der Präposition. 18b2 *καταπονεμα*; ויטל; Thorheit wird erreicht oder doch gratis erworben; Weisheit muss man kaufen.

<i>Šachš ru'im lif'ne šob;</i>	19	שחור רעם לפני סב
<i>Ur'at'ia 'al ta'v qaddiq.</i>		ורעם על שער צדק.
<i>Gan Er'a jipam' raš;</i>	20	גם לרעה ישא ראש
<i>Vail'be 'atir rābbim.</i>		וארבו עשר רבם
<i>Baz lre'ehu chōtē;</i>	21	בו לרעה חסא
<i>Un'chōnen 'nijjia, ā'rau;</i>		ומחן ענים אשרו
<i>Hulō jil'ā chor'ā vā?</i>	22	הלא יתנו חרשו רע
<i>Vechāšā v'mūt chor'ā šob.</i>		וחסר ואמת חרשו סב
<i>R'khal 'ijeb jibjā mōšar;</i>	23	בכל עצב ידוה מוחר
<i>Ud'hār i'fātāja akh Pāšchaw.</i>		ודבר שפחים אך למחמר
<i>'Alūret: n'Khōmān 'štram;</i>	24	עשרת חסמם פשדם
<i>Ivōlti V'olliv Ivōltit.</i>		אולת כסלם אולת
<i>Moqil m'fūlāt 'ed 'mūt;</i>	25	מעל נפשת ער אמת
<i>V'jafich kxābbim m'rau.</i>		הסח כובם מרמח
<i>Bjir'at Jahūl mōlōch 'ar;</i>	26	בידאת " מבמה ער
<i>U'Ichūm jibjā mōchōl.</i>		ולבנו ידוה מחמה
<i>Jir'at Jahūl m'qor chōjjia.</i>	27	ידאת " מקר חים
<i>Lawē m'muq'ā mōcōt.</i>		למר מסקשו מות
<i>Berib 'am hōl'ōat mōlōch;</i>	28	ברב עם תדחת מלך
<i>U'āfe Ton m'chōlāt rāu.</i>		ובאפם לאם מחחת רון
<i>Ark oppajar rāb tōmā;</i>	29	ארך אפוס רב תבנה
<i>U'jōr vuch m'ēra Ivōlt.</i>		וקצר רח מרם אולת
<i>Chōjjē d'jōvra: lōb mōrpe;</i>	30	חיי בשרם לב מרפא
<i>Ur'qih 'ačmāt qin'a.</i>		ורקם עצמת קנאה
<i>'Ollq dal chōref 'ōq;</i>	31	עסק דל חרף עשה
<i>Un'khōl'ō chōnen ōjā.</i>		ושכברו חן אכן
<i>E'ra ān j'āchā rān;</i>	32	ברענו ידחת רשע
<i>V'chōm bātōmā qōddiq.</i>		וחסר בתמו צדק
<i>B'ib nāhōn tōmch chōkōm;</i>	33	כלב נבן תנת חסמה
<i>U'qārē V'olliv tōvōdē.</i>		ומקרב כסלם תודע
<i>Qalōja tōmān gōj;</i>	34	צדקה תרומם גי
<i>Vechāšā P'mūmā chōjjā.</i>		וחסר לאפם חסמה
<i>R'qan mōlōch P'ābēl mōlōch;</i>	35	רצן מלך לעבר מוסל
<i>V'chōlō ōhja mōlōch.</i>		ועברתו תודח מוסל
<i>Mō'nā rākū jātō chōmā;</i>	XVI	מענה רך ישב חמת
<i>V'dahar 'ōtō jū'ā af.</i>		ודבר עצב יעלה אף

19a4 m. 32b2 c5 lauroz δυνάμεις; m. XV4b1 liberatae dem Parallelismus gemässe: aber wer damit Unheil anstiftet. Die Erklärung von *qō* durch *Palach-*

<i>L'im ch'hôlmim tšib d'ot;</i>	2	לִשְׁן חֲסִים תִּשֶׁב דַּעַת
<i>V'š' kh'allim jibbê' imult.</i>		וְשִׁי כְסִלִּים יִשֶׁב אוֹלַת
<i>B'khol midqum 'ên Jâhêl,</i>	3	בְּכֹל מִקְּדָם עֵינֵי "
<i>Qafit ra'im vefôbim.</i>		צַחַת רַעִים וְשׂוֹמֵם
<i>Murpê' lakim 'eç chôffim;</i>	4	מִרְעָא לִשְׁן עֵץ חַיִּים
<i>Vaslef bâh qabê' h'ruch.</i>		וְסִלְפָּה בַּח שֶׁבַע בְּרַח
<i>'Vê jîn'ug mîmê' ihle;</i>	5	אִיל יֶזְעַק מִסֵּר אִבּוֹ
<i>V'hame' takhachot jâ'riv.</i>		וְסִר תּוֹכַחַת יִסֵּר
<i>Behârtot çôddiq chôn rob;</i>	6	בְּהִרְבּוֹת צַדִּיק צַדִּיק חֶסֶד רַב
<i>V'hâ'biat rôk' nê'kari.</i>		וְהִבְיָאת רַעֲשׁ וְנִכְרִית
<i>Sif'tê' aš'hâmim j'arê' d'ot;</i>	7	שִׁפְתֵי חֲסִים יִזְרֹךְ דַּעַת
<i>Vetê' he'llim lî' khen.</i>		וְלֵב כְּסִלִּים לֹא בֵן
<i>Zatê' r'k'âm lî' b'ot Jâhêl;</i>	8	זַחַת רַעֲשֵׁם תּוֹכַחַת "
<i>U'fillat j'âdriç s'gâm</i>		וְחִפְלַת יִסֵּר רַעֲשֵׁ
<i>Tv'hât Jâhêl darê' rôk';</i>	9	תּוֹכַחַת " דַּרְךְ רַעֲשֵׁ
<i>Um'vâddet ç'dâq jê'hâb.</i>		וּמִרְדָּף צַדִּיק יֶאֱדָם
<i>Musê' ra' l'âsh' oruch;</i>	10	מִסֵּר רַע לְעֹשֶׁב אֲרָח
<i>Som' takhachot jâ'mut.</i>		שִׁמָּה תּוֹכַחַת יִמָּט
<i>Šet vâ'haddim nagl Jâhêl;</i>	11	שָׂאֵל וְאֲבָדֵן נִגְל "
<i>Af lî' tšbôt h'ne' ôdam.</i>		אִפְּ כִי לִבֹּת בְּנֵי אָדָם
<i>Lo' jê'hâb lîç' hokhêch lo;</i>	12	לֹא יֶאֱדָם לֵץ הוֹכַח לּוֹ
<i>El châkhamim lî' jê'lek.</i>		אֵל חֲכָמִים לֹא יֵלֶךְ
<i>Leš' qimêch j'êh' pânim;</i>	13	לֵב שִׁמָּה יִימָם פָּנִים
<i>U'h'ag'bat lî' ruch n'kha.</i>		וְהִגְבַּת לֵב רַח וְנִכְחָה
<i>Leš' nâbon j'âqgê' d'ot;</i>	14	לֵב נֹבֵן יִבְקֶשׁ דַּעַת
<i>V'š' kh'allim jir'â imult.</i>		וְשִׁי כְסִלִּים יִרְעֶה אוֹלַת
<i>Kol jîn' 'anê' ra' r'ot;</i>	15	כֹּל יֶזְעַק עֵינֵי רַעֲשֵׁ דַעַת
<i>Vetê' lî' mîlê' t'mîd.</i>		וְלֵב מִשְׁתַּח תִּמְד
<i>Tob m'ot' lejir'at Jâhêl.</i>	16	טוֹב מִנֶּשֶׁם בִּירְאָת "
<i>Mešar' rôb mî'hâm.</i>		מִצֶּדֶק רַב וּמִיִּצְהָרָה
<i>Tob 'rêchot j'arag' e'âha.</i>	17	טוֹב אֲרֻחַת יֶדֶק וְאִיִּחָה
<i>Mittê' rôb e'jîn'â bô.</i>		מִיִּצְהָרָה רַב וְשִׁנְאָה בֹּ

heit ist willkürlich, daher auch der in M an die Stelle von XI 3b getretene Stiches seiner Parallele keineswegs entsprechen würde. 4b3  $\kappa\lambda\epsilon\theta\eta\iota\varsigma$  (vom Uebersetzer irrig im guten Sinne aufgefaßt); 6a1 in M durch Homoteleuton unvollständig. Uebersetzen: wenn der Gerechte viel erwirbt 15a2  $\tau\omega\gamma\chi\rho\omicron\upsilon\varsigma$ ; יד. 15a3  $\pi\rho\omicron\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$  xax; יד, Beide Formen konnten durch יד bezeichnet werden. Der Parallelismus erfordert den Sinn: die Augen des Bösen sind stets unbegünstigt. 16b3 M + יד 17a4 M + יד; A statt dessen + xai γὰρ = יד.

<i>Il chöma j'gära mödou;</i>	18	אש חמה יורה סון
<i>Veärk appölm j'aböl rüb.</i>		וארץ אפלים יעקם רוב
<i>Dark 'äpöl kim'eukhät' ihadq;</i>	19	הרץ עצל מחשבת חרץ
<i>Veärkch j'ätera j'löla.</i>		וארץ ישרים סללה
<i>Ban chikhum j'gemmauch ab;</i>	20	בן חכם יסמח אב
<i>Ukh'al-dam böä imma.</i>		וכסל אדם בזה אמו
<i>Ievält g'muchä lach'är leb;</i>	21	אילת שמחה לחם לב
<i>V'ät chöma j'jähör läkht.</i>		ואש חמה ישר לכת
<i>Häfer muckhät b'än wöl;</i>	22	הפר מחשבת באן סר
<i>B'rub j'o'äim älyan 'äpa.</i>		ברב יעצם תקם (ועצא)
<i>G'muchä laä b'ma'at fir;</i>	23	שמחה לאש בעצמה סר
<i>V'dohär la'äta, mä'fob!</i>		ודבר בעתו מה עם
<i>Ovch chüggim f'mälä f'mäskil,</i>	24	ארת חים למעלה למשכיל
<i>Leud'n zur mä'ä'el mä'ta.</i>		למען סר משאל משה
<i>Bät g'im j'much Jähv,</i>	25	בית גאם יסה "
<i>V'jagjö geböl ulmäna.</i>		ויצב גבול אלמנה
<i>To'bat Jähv muckhät räl;</i>	26	תובעת " מחשבת רע
<i>U'horim im'ra m'am.</i>		ושדרים אמרי נעם
<i>'Okhär leb' h'ap' laq;</i>	27	עבר ביהו בעצ בעצ
<i>V'and' mättant jichj.</i>		ושא מנת יחיה
<i>Leb giddig j'ägä b'äw;</i>	28	לב צדק ידע לענת
<i>V'k v'ä'm j'ähb' e'ät.</i>		ופי רשעם יכע רעת
<i>Hachög Jähv m'ä'ä'm;</i>	29	רחק " מרשעם
<i>T'fällät gaddiqim j'ä'm.</i>		תפלת צדקם יסעם
<i>Meir 'emäja j'amandch leb;</i>	30	מאר עינים יסמח לב
<i>S'and'ä löbä Cä'ä'ä'm 'ä'm.</i>		שמחה סבה תדען עצם
<i>Ov' ä'mä't lökht chüggim,</i>	31	און שמחת תובעת חים
<i>Bejärech ch'ä'mä'm löla.</i>		יבקרם חכמה חלן
<i>Pur' m'ä'r j'eb m'fä;</i>	32	פרע מסר אים ואפי
<i>V'ä'm' lökht g'mäl leb.</i>		יסעם תובעת קה לב
<i>Jir'ät Jäh m'mur chök'ma;</i>	33	דאף " מסר חכמה
<i>V'ä'f'ad k'häböl 'antä.</i>		ולפי מדר ענה
<i>Leidam m'rek'hé leb;</i>	XVI1	לאדם מערבי לב
<i>V'ä'f' Jähv m'ä'm löla.</i>		יב" מענה לטון
<i>Käl d'är'khe ä zäh b'ä'm;</i>	1	כל דרטי אש קי בעי
<i>Vetäken v'ähet Jähv.</i>		יחזק דתה "

22b wird die Ergänzung aus A noch durch den Singular des Verbums bezeugt.  
 32a3 ganz (dieses Wort wegen des Parallelismus gewählt, vgl. XIX 8); נאם XVI 2b

[illegible]

in A aus Verschen durch 4 b ersetzt, worauf sich 5 anschliesst, dann aber der ganze vierte Vers nachgetragen wird. 5e—d vgl. XXI 3.

6—9 sind A am Rande der hebräischen Vorlage nachgetragen und übersetzt sie daher nach XV 27, 28, 29. Man beachte den intensiv religiösen Charakter dieser Sprüche, 10a2: Sei aus, weil man später  $\pi\pi$  nur für heidnisches brauchte, 16a2 so A; M+ $\pi\pi$  gibt dem Gedanken eine schiefe Wendung und würde jedenfalls di-

<i>M'allât flaurin sur mûrn;</i>	17	מסלת ישרם סר מרע
<i>V'ork jûmîn orach ç'dâq.</i>		וארך ימם ארע צדק
<i>Loqech mûnir b'ob jûjû;</i>		לקח מסר במם יהוד
<i>Sûmîr nûfûl nûgîr pîc.</i>		סמור נפשו נגור פ
<i>Lîf'ûl zûbr jûlekch gûm;</i>	18	לפני שבר וילך נאן
<i>V'ûf'ûl kûlûkûlûn pûbû rûch.</i>		ולפני בשלך ובה רח
<i>Ûbû k'ûl rûch z' 'amûm.</i>	19	מב שכל רח את עמם
<i>Meck'ûy kûlûl et gûm.</i>		מחלק שלל את נאם
<i>Maçûl k'dûlûr jûnqû' tûb;</i>	20	מחשכל מדבר ינצא טוב
<i>Uûlûbû k' jûhûbû, k' rûc!</i>		ובטח כ' אשרי
<i>Lûch'kûmû lûb jûqûrû' nûlû;</i>	21	לחבם לב וקרא נכל
<i>V'mûq' s'fûmûm jûnûf' lûqûch.</i>		ושתק שפתים יסף לקח
<i>M'qûr çûjûjûm jûkûlû k' 'ûlûq;</i>	22	מקד חים שכל בעלו
<i>V'mûnûr 'ûlûm k'ûlûlû.</i>		ומסר אולם אולם
<i>Lûb' çûkûkûmû jûkûlû pîhû.</i>	23	לב חבם ושכל פה
<i>V'ûl' ç'fûlûm jûnûf' lûqûch.</i>		ועל שפתו יסף לקח
<i>Çûfûl' k'ûlûl' mû'rû m'ûm.</i>	24	צפון דבש אשרי נעם
<i>Mûq' Çûlûfûl' k'ûlûrûp' l'ûqûm.</i>		מקד לנפש ומרפא לעצם
<i>Jûl' dûck' jûkûr lûf'ûl' U.</i>	25	יש דרך ישר לפני אש
<i>V'ûck'ûlûb' dûr'kû mûkûl.</i>		ואחרתה דרכי מות
<i>Nûfûl' 'ûmûl' 'ûmûlû lû;</i>	26	נפש עמל ועמלה לו
<i>Kî 'ûkûf' 'ûlûr' pîhû.</i>		כי אקף עליו פה
<i>U' k'ûjûl' k'ûlûl' vû'û;</i>	27	אש בלועל מדת דעה
<i>V'ûl' ç'fûlûm k'ûl' çûrûkûl.</i>		ועל שפתו כאש צדקת
<i>U' tûhûkûkûl' jûlûlûkûl' m'ûm;</i>	28	אש תרפכת ישלח מן
<i>Vûirgûm mûl'fûl' 'ûlûf.</i>		ויסרן מסירי אלה
<i>U' çûmûm jûfûlûl' vû'û.</i>	29	אש חמם ופתה דעה
<i>V'ûlûkûkûl' k'ûlûrûkûl' lû' tûb.</i>		ודולכו כדרך לא טוב
<i>'Oûl' 'ûmûl' tûhûkûkûlû;</i>	30	ענה עט תרפכת
<i>Qûrûç' ç'fûlûm kûr' vû'û.</i>		קרן שפתו כד דעה

Auffassung von קר als Infinitiv erfordern, während doch hierfür im Parallelistichos קר steht). 17 b  $\alpha\gamma\alpha\gamma\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \beta\eta\alpha\ \delta\epsilon\alpha\ \delta\alpha\mu\alpha\sigma\alpha\tau\epsilon\varsigma$ . 17 c  $\delta\epsilon\gamma\alpha\gamma\alpha\tau\epsilon\varsigma\ \mu\alpha\lambda\lambda\alpha\varsigma\ \delta\epsilon\ \delta\epsilon\gamma\alpha\beta\epsilon\iota\ \delta\epsilon\tau\alpha$ . 17 d  $\alpha\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\varsigma\ \alpha\lambda\tau\alpha\delta\colon$  ירד. Vor dem Stiches hat A jetzt eine zweite, genau an M anschließende Übersetzung, was die Einschlebung von XV 5 b veranlaßte, um dem nun isoliert scheinenden Stiches XVI 17 c eine Parallele zu verschaffen. 20 a 2  $\delta\epsilon\ \alpha\pi\alpha\gamma\alpha\tau\epsilon\varsigma$  ירד. 21 a 4  $\mu\alpha\lambda\lambda\alpha\varsigma$  (falsche Übersetzung statt Harfe, was gut zum Parallelistichos paßt; vgl. den bekannten Beinamen des h. Ephrem); נאן (tautologisch). 30 a 2 + 30 b 3  $\alpha\lambda\tau\alpha\varsigma\ \alpha\lambda\tau\alpha\varsigma$  ירד; נא (dem veränderten Parallelistichos angepaßt).

<i>'Ašret tš'āret šeha;</i> <i>Hadārah g'daqā tšumāqā.</i>	31	עשרת המצות שיהיה בדרך צדקה תמצא
<i>Tib ārk appāyā wiggibbar,</i> <i>V'māšl b'rahā wāll'āhā 'ir.</i>	32	טב ארך אפיו מגבר ושל ברחו מלכך עד
<i>H'chay jūtal ā haggōral;</i> <i>V'mā jūhā dōt mēpāto.</i>	33	בחיוך ישל את הערל ומי כל משפטו
<i>Tib jūt āh'rahā, v'šulā bāh, XVII</i> <i>Māhāš' māl' āl'chā rāb.</i>		טב פת הרבה ושלוח בה מבית מלא ובוז רב
<i>'Abā mōyāl jūdal b'chōra,</i> <i>U'wāhā -chā jūchay wāhā.</i>	2	עבר משכיל וישל בהרס ובחור אדם וחלק נחלה
<i>Maqrā 'l'khaq v'khar tēzāhā;</i> <i>U'wāhā tēhā jūhā.</i>	3	מצרף לכסף ובר לזהב ובחן לבת "
<i>Mēd' māyāl 'al 'fāt ām;</i> <i>Šayr wāzā 'al 'lān hāwā.</i>	4	מרע מקטב על שפת און שקר מון על לשון רוח
<i>Lo'ig 'rāh chēref 'āq;</i> <i>Šamēh 'eā lā jūmāqā.</i>	5	לעג לרש חרף נשא שמה לאוד לא עקה
<i>'Ašret a'qām b'ne bānā;</i> <i>V'tš'āret bānā 'bām.</i>	6	עשרת זקנים בני בנים ותפאית בנים אבתם
<i>Lā m'ca 'māhā 'fāt jāt;</i> <i>Af 'l' 'māhā 'fāt jāt.</i>	7	לא נאה לנבל שפת יתר אף כי לנרם שפת שקר
<i>Abā chān āhā b'ān b'ān;</i> <i>El 'ā, 'ā jūfā, jūhā.</i>	8	אבן חן שחר בעני בעל אל כל אשר יפנה וישל
<i>M'khašā fāt m'āhāqā 'āhā;</i> <i>V'mā b'āhā wāfā 'āhā.</i>	9	מכסה שטע מבקש ארבה ושנה ברבד מפרד אלה
<i>Tēhā g'arā bēhā;</i> <i>Bēhāhā b'ān wāhā.</i>	10	תחת נערה במבן ביסותו כסל מאס
<i>Ahā m'ā jūhāqā dāt rā;</i> <i>V'mā 'āhā -āhā jūhāqā.</i>	11	אך מדי זקנס וכל רע ומלאך אבדו ישלח בו
<i>Pagā dāt jūhāqā bāt;</i> <i>Vāhā kēhā b'wāhā.</i>	12	פגש דב שכל באט ואל כסל באריותו

Auf die Uebersetzung des Vorchergehenden (*ἡδονὴν δὲ τοῦ χαλκίου λόγῳ*) folgt jetzt ein späterer Einschub (*ἡδονὴν πάλιν ἐκ αὐτοῦ*), welcher *ידע* widerlegt, und dessen *ἡδονὴ* in manchen Textausgaben an die Stelle des ursprünglichen *ἡδονὴν* getreten ist.

**XVII 2 a 4** *ἡδονὴν* (*ἡδονὴν* wohl nur erklärender Zusatz, auf keinen Fall = *ידע*); *ידע* *ידע*. Wegen Jes. Sir. X 29, *בְּהִגְרָהּ 25*, (*οὐκ ἔστιν σοφία ἀλλ' ἡδονὴ λυσιτελεῖσθαι*) muss die ursprüngliche Lesart die Bedeutungen Herren und Freie in sich vereinigt haben, wonit *ידע* gegeben ist. **8 a 3** *παῖδα* (aus *ἡδονὴν*); *ידע*. **10 b** *ἡδονὴν* *21* *μαστιγώσῃ αὐτὴν ἀνδράσιν*; *ידע* ... *ידע*.

<i>Meilä rä'ä tucht jola,</i>	13	משם דעת חתה טבח
<i>Le' blaäl rä'at bala.</i>		לא חסד דע ביתו
<i>Dojer: wajañ edäl mälön;</i>	14	פער מיט ראשית מדין
<i>V'rifni hängalla', eib n'fol?</i>		ולפני המועד דע נפש
<i>Moqdiq rä'ä e'mäcäl' cälöq,</i>	15	מצדק רשע ומרשע צדק
<i>Tä'häl Jälvä gam Luthen.</i>		הוצאת י' גם שונאים
<i>Lamä ää m'ohie böjäl k'äl,</i>	16	למה זה מחר ביד כסל
<i>Liguit shokhma, e'leb äjün?</i>		לקח חכמה ולב אין
<i>Bekhö' 'et shab häre';</i>	17	כסל עת ארבע ימים
<i>Vräch L'arä jiemäl.</i>		ואח לצרה ילד
<i>Ädän ch'ar lth loq' köf,</i>	18	ארם חסר לב חקע כף
<i>Ooeb "rubel Fre'hu.</i>		ערם ערבה לרעה
<i>«Hob päin' öhsh mälöq;</i>	19	ארם פשע ארם מצח
<i>Mughik pithö m'haqqel' läb.</i>		מגבה פתחי ממשק שפיר
<i>'Ippäl leb l' jimec' lab;</i>	20	עקש לב לא ימצא טם
<i>V'ashpälk bälänä jippäl.</i>		ומרשך בלשתי יפיל
<i>Jöläd kasil, L'ugä lät</i>	21	ילד כסל לתנה לו
<i>Völ' jiemäch 'bi näbal.</i>		ולא ישמח אבי ובל
<i>Leb jümach jähb päin;</i>	22	לב שמח יושב נוח
<i>V'raeh n'khäa L'jähbäl gära.</i>		ודח נכאה חיובש גרם
<i>Šöchd mälöq rä'ä jiqqach,</i>	23	שחר מחק רשע יקח
<i>Lohüppel ör'ehet mälpa.</i>		לחטת אדחת משפט
<i>Ä p'äl lä mälän shokhma;</i>	24	את פני (אשר) מן חכמה
<i>V'mi kh'äl bl'qet drev.</i>		יעני כסל בקצה ארץ
<i>Ko's läbilu tén K'ell,</i>	25	כעס לאבו בן כסל
<i>Umäuer L'jälälte.</i>		ומער לילדתו
<i>Gam "näl laggäddiq l' jöb,</i>	26	גם עוש לצדק לא טם
<i>L'hakköt n'dibim "le jülter.</i>		לחבת נדבם עלי ישר
<i>Choyekh 'marde jod' da';</i>	27	חשך אמרי ידע דעת
<i>Vopär raeh ä telänä.</i>		וקר דח אש חכמה
<i>Machrit chakhäm jechäsh,</i>	28	מחרש חכם יחשב
<i>Otem refütan mibon.</i>		אדם שפתי נמן
<i>L'ta'ed jehäqqel' n'frut;</i>	XVIII	לחאה יקטש נפרד
<i>R'khöl räijjäl jügalla'.</i>		כסל חשה יתגלע

13b4 zu 14b3 so A; M zu 18b3 *öw' l'aröu päin;* 19b in A nach 16 mit einem aus 20 zusammengestellten Parallelstichos; als Parallele zu 19a wird 20a verwendet, ebenso 21a zu 20b, während 21b einen neuen Parallelstichos enthält. 20b3 + 27b. 28a1 M vorher zu 27; A fand wenigstens 27 noch nicht.

<i>Lo' jšchpoz k'eil bā'āna,</i> <i>El in b'itgāllat libo.</i>	2	לא יחפץ כסל בחכמה כי אם כחכמה לבו
<i>Bebā' rāhā' bā' gām hāz,</i> <i>V'ūmā qulā rechēpa.</i>	3	כבא רשע בא גם כן ועמו קלן וחרפה
<i>Majm' nūggim dīb're fi il,</i> <i>Nāhl nūbē', m'qirē chōkhma.</i>	4	מיט עקם דברי פי אש נחל נבע סקר חכמה
<i>Selt p'ne rānā' lō' jeh,</i> <i>L'hāllōt zaddiq hāmmēpat.</i>	5	שאל פני רשע לא סב לחש צדק כששפט
<i>Sif'tē khāl' j'had b'rīb;</i> <i>Ufla l'māhlāmōt j'qra'.</i>	6	שפתי כסל יבא ברב ופי למחלמות יקרא
<i>Pl kh'al u'chittā lō'āqno;</i> <i>Uq'dtan mōqet nāfso.</i>	7	פי כסל מחתה לנפשו ושפתי מוקש נפשו
<i>Dib're nūgān k'māllā'āim;</i> <i>V'hān jōr da chā'ir bōfen.</i>	8	ידברי נרגן כמתחלמים יחם ידיו חרדי כפן
<i>Gān nūtrappōt bān'lākhto,</i> <i>Ach bā' tēb'at mādēhā.</i>	9	גם מתרפה כמלאכתי אח הא לבעל משתה
<i>Mig'dālī 'ōz šem Jōhōv;</i> <i>Ba jārūq zaddiq e'nūgāb.</i>	10	מגדל עז שם יי בו ירץ צדק ונשגב
<i>Hm 'āhī qirjāt 'āmo,</i> <i>K'hāmā nūggāt b'māpēto.</i>	11	הן עשר קרית עז כחמה נשגבו כמשכתי
<i>Lif'ne šār j'ghāh lō' ū;</i> <i>V'lif'ne khābōd 'andea.</i>	12	לפני שר עבה לב אש ולפני סדר ענה
<i>Mēlīb dahār, b'ārm j'āmā,</i> <i>Ivālt h' lō' akh'āmā.</i>	13	משב דבר בשרים ישמע אילת הא לו וכלמה
<i>Ruch ū j'khalhēl māchēhu.</i> <i>V'ruch n'khā, mī j'gē'āmā?</i>	14	רח אש יכלכל מחלה ורח נבאה מי ישאנה
<i>Lēb nūbōn j'qū dā'at;</i> <i>V'ozn ch'khāmā l'hāqet dā'at.</i>	15	לב נבן יקנה דעת ואזן חכמה תבקש דעת
<i>Māttā adām j'achib lō,</i> <i>V'ūf'ne g'dollm j'achēlām.</i>	16	מתן אדם ירחם לו ולפני נרלם ינחמו
<i>Qaddiq hārīon b'rīb;</i> <i>Jabō' re'ā nāch'gāro.</i>	17	צדק הראשון ברבו יבא רעת חוקר
<i>M'dānīs j'āllāt haggōrāl,</i> <i>Uhēn 'āqāmā j'āfrīd.</i>	18	מדנים ישבת הנזיל ובין עצמם יסדר
<i>Ach nūfā' nūggirjāt 'oz;</i> <i>Um'dōmī kīb'rich ārmōn.</i>	19	אח נשפט מקרית עז ומדנים ככרח ארמן

XVIII 3b schwächt der Text in M den Parallelismus zu sehr ab und unterscheidet auf sonderbar markierte Weiss zwischen zwei Synonymen.

<i>P'et fi it tēhu' tēhu';</i>	20	פִּי אֵת הַשֶּׁסֶס בָּאֵן
<i>T'huat seftat jūh'.</i>		תְּבֹאֵת שִׁפְתָי יִשְׁבֵּעַ
<i>Mast xēhājīm b'jūh' lān;</i>	21	מֹות וְחַיִּים בִּיד לִשְׁ-
<i>V'ahēb Jah jōkhal pījah.</i>		וְאֵהֵב יְהוָה יֹאכַל פִּיהָ
<i>Moq' lād, moq' jōh;</i>	22	מִצָּח אִשָּׁה מִצָּח טָב
<i>Vəq'ifeq rāgon mīj Jah.</i>		רִמְק רָצֵן מִי
<i>Tachnānim jēdabēr rui;</i>	23	יְתַחַנְנִים יִדְבֵּר רֹשׁ
<i>V'āhē jā'ul' 'āmo.</i>		יְעֹשֶׂר יַעֲנֶה עֹת
<i>It rē'ia lēhēd'ē;</i>	24	אֵשׁ רַעַם לְהִתְרַעַע
<i>V'jēh' āhēb dāleq mēach.</i>		יִישׁ אֹהֵב דֹּבֵק מֵאֵח
<i>Tib rāē, hēlēkh bētāmmu,</i>	XIX 1	יָטֵב רֵשׁ הַלֵּךְ בְּתָמָו
<i>Mē'iqqēš 'f'ūlāq, 'ēh' kē'āl.</i>		יִמְעַקֵּשׁ שִׁפְתָיו וְהָא כִסֵּל
<i>Uma b'ē' dā'ī mēfēt kē jōh;</i>	2	יָנֹם בְּלֹא דַעַת נִפְשׁ לֹא טָב
<i>Vedēš b'raglājīm choje.</i>		יִזְאֵךְ בְּרַגְלָיִים חֹמָה
<i>Icedit -dam f'āllēf dārka;</i>	3	אֵילֵת אֶרֶם חֲסֵלֶף דֶּרֶכָו
<i>V'al Jāhōt jē'af lēhē.</i>		עֵל - יִזְעַף לְבֹו
<i>Hon jōāf rē'im rōbbū;</i>	4	הֶן יִמָּץ רַעַם רַבָּם
<i>V'del, mēre'hu f'fōrēd.</i>		וְהֵל מִרְעֵה יִפְרֵד
<i>Rabbūm j'challā f'ne mēlīb;</i>	6	רַבָּם יִחַלּוּ מִנֵּי נֹרָם
<i>Vēkhūllū rē' l'it mēlān.</i>		וְכֹלֵה רַע לֹאֵשׁ מִתָּן
<i>Kol 'ché rāš pēneihuz;</i>	7	כֹּל אֲדָרִי רֵשׁ שְׂנֵאָה
<i>Af kē m're'āw rāchūq;</i>		אֶפֶס כִּי מִרְעֵה רַחֲקוֹ
<i>Sēkhēl jōh qarīb lējōd'uv;</i>		<i>Ἐσκεχλη ἰὼν παρὶς ἐγγύς</i>
<i>V'it l'hāna jīmānūnu.</i>		<i>Ἀνέξ ἔλ' ὑπομένωμεν ἐλπίσιν</i>
<i>M'chabbēl rēb jāmūt rē'ā;</i>		(מִתְבַּלְבֵּל רַב יִפְלֹם רַעָה)
<i>M'darēb 'marim, lā kēnā.</i>		סִדְרֵב אֶסְרֵם לֹו הַמָּה
<i>Qonū jēb āhēb nēfō;</i>	8	קִנְיָ לֵב אֹהֵב נִפְשִׁי
<i>Sōmēr l'hūnā līmō' jōh.</i>		שֹׁמֵר הַבֹּחַת לִמְצָח טָב

20a1 **עז**. XIX 4b ist zu übersetzen: und was den Armen betrifft, dessen Freund drückt sich. Die übliche passiveische Auffassung klingt fast komisch. 5 unterbricht störend die inhaltlich einander sehr ähnlichen Verse 4 und 6—7, ist aber auch nur eine Doublette von 9, mit **עז** (wahrscheinlich aus 7f nach dem Texte A eingedrungen) statt **אז**. Die Variante ward wohl am Rande angemerkt und kam von da als eigener Spruch in den Context. 7b4 so A; M + **עז**, 7e δ κατὰ κράτος ἐλπίσιν κινῶν (wer mit Streit kreist, wird Unheil austragen). A verstand **עז** falsch und sprach **עז** aus. 7f1 δ; εἰ ἐλπίσιν (andere Lesart παρὰ τὴν); **עז**. 7f3—4 A εὖ σὺ μὲν = **עז** (durch **עז** im Parallelismus veranlaßt), vergl. zu 5. Uebersetzer: wer Stichelreden führt, bekommt Unannehmlichkeiten (Form wie **עז**).

<i>Ed f'gārin kō jūnāqū;</i> <i>V'jašich kēnūbūn jūbāl.</i>	9	עד שקרם לא יקח ויפת כזבם יאכזר
<i>Lo' nā'en lēk'hāl tē'ung;</i> <i>Af ki tē'abēl m'bol f'qārin.</i>	10	לא נאח לבסל תענ אף כי לעבר משל בשרם
<i>Sekhl adam kē'rēkh ōppo;</i> <i>V'uf'arū 'hār 'al pādā'.</i>	11	שכל אדם הארך אפו ותפארתו עבר על פסע
<i>Nahm kēkh'fir m'af mēlchē;</i> <i>Ukh'al 'al 'ēpēb e'qūw.</i>	12	נחם ככפר ועף מלך ובסל על עשב רצו
<i>Hawēt 'abdu bēn k'sū;</i> <i>V'dalp tēwēl m'dōmē itā.</i>	13	הזת לאבן בן כסל ודלף טרד מרמי אשה
<i>Baṭ' wāhōn nāchlat d'bot;</i> <i>V'mif Jāhōā itā mēphāl.</i>	14	בת וחזן נחלה אבת ומי אשה משכלת
<i>'Agā toppil tardūw;</i> <i>Venāfēl e'mijja tē'ah.</i>	15	עצלה תפל תרדמה ונפש רמיה תרעם
<i>Somēr mēqōd -kōb nāfio;</i> <i>Boz' d'erdāhū jāmūt.</i>	16	שמר מצוד ארם נפשו בזת דרדו ימות
<i>Mule Jāhōā chōmā dāl;</i> <i>Ugēwālā f'jālēn lo.</i>	17	מולה "הן דל וגעלו יושלם לו
<i>I'wē hū'khu, kī jēl tēqā;</i> <i>Vād' 'adam, tēqā' nāfio?</i>	18	ישר בנק כי יש תקח ואל אדם תשא נפשו
<i>G'dol chōmā uōr' 'ōnē;</i> <i>Kī im mēgēl, e'od tēif.</i>	19	גדול חמה נשא ענש כי אם תעל ועוד תוסף
<i>S'mā' 'ēqā e'qābbel wānār,</i> <i>L'mā'n tēcham b'dēh'rūlūkhā!</i>	20	שמע עצה וקבל מסר לסען תחכם באחרתך
<i>Rabbot machkōbōt b'tēb it;</i> <i>Va'cāt Jāhōā, hī' tōqum.</i>	21	רבת מחשבת בלב אש ועצת "הא הקם
<i>Tebāt adam chōmā;</i> <i>Vepōb rā' mēl kāmā.</i>	22	תבאת אדם חסד ושב רש מאש כזב
<i>I'wē Jāhōā f'chōjja e'ēbā';</i> <i>Jalū, bāl jippagēd rā'.</i>	23	יורא "לחם ושבע ילן כל יסקר רע
<i>Tamām 'aql Jāhōā d'cheq;</i> <i>Gm' d' pē' lē' f'ūlāmā.</i>	24	מתן עצל ידו בחיק גם אל פה לא ישבנה

16a3 ישר (falsch wiederholt, vgl. 8). 18b2 ויורא אל 18b4 וענן, Uebersetzt: und bilde dir doch ja nicht ein, du könntest ihn uns Leben bringen! Wie XXIII 13 wird ironisch der Befürchtung entgegengetreten, das liebe Söhnchen könnte über der Züchtigung sterben. Daraus macht der jetzige Text eine ernstliche Warnung vor der Tödtung ungewogener Kinder! 22a1 xpnō; 22a2 23a1 נעם (macht die Verba subjectlos).



<i>Ro', vā', jomār haqqonā;</i> <i>V'azē lo, āz jūhāllat.</i>	14	יָדַע רַע יִאֲסֹר הַקֶּטֶת יִאֲסֹר לוֹ אִם יִתְחַלֵּל
<i>Jēš zāhāb e'arēb jomānīm;</i> <i>Ukh'b' f'qar eš'te dā'a.</i>	15	יֵשׁ זָהָב וְרֵב יָמִים יִכְבֹּל יִקָּר שְׂפָתַי דַּעַת
<i>L'qach hūdo, kī 'urāb zar;</i> <i>Uk'ād nokhrīm chāb' l'hu.</i>	16	לָקַח בְּנִי בֶן עֵרֵב זָר יִבְעַר נִכְרִים חָבִים לְהוּ
<i>'Arēb l'ā tūkhmā hūqer;</i> <i>V'achār jūmā' f'v chāqas.</i>	17	עֵרֵב לֹאשׁ לֶחֶם שָׂקָר וְאַחֵר יִמְלֹא מִן חֶזֶק
<i>Machāllēt h'ōqā tūkhmā;</i> <i>K'achāllēt 'ēš mīlchāmā.</i>	18	מַחְסֵמֶת בַּעֲצָה חֶזֶק כְּתַחֲמֵלֶת עֵשָׂה מִלְחָמָה
<i>Gūš wā' hōlēkh rākhāl;</i> <i>L'fūš e'fatān -i tū'ārāh.</i>	19	גֹּשֶׁם סֶד הַדֶּק רַבֵּל לִפְתָּה שְׂפָתוֹ אֶל תַּחֲשֵׁרֵם
<i>M'qallēl alū v'elūmā;</i> <i>Jid'ālē nēvō h'ūlān chālē.</i>	20	מִקְלֵל אֲבוֹ וְאִמּוֹ יִדְעַךְ נִרְוֹ בְּאֵינֶן חֶשֶׁךְ
<i>Nachlā w'bohālē h'rīšūm;</i> <i>V'ešh'rūtālē lō' t'hōrāk.</i>	21	נֶחֱלָה מִבְּהֵמַת בְּרִאשֹׁנָה וְאַחֲרֵיהֶם לֹא תִבְרַךְ
<i>Al tamar; 'āllēmā vā';</i> <i>Qavē l'Jahū, e'jōi' l'akh.</i>	22	אַל תֹּאמַר אֶשְׁלֹמֶה רַע קֹה לִי יִשַׁע לְךָ
<i>To'ādē Jahū abn v'dabn;</i> <i>Unōz'ne mīrām lō' jōh.</i>	23	תִּזְכַּת יָהּ אֲבִן וְאֲבִן וְנֹאזְנֵי מִרְמָה לֹא טֹב
<i>Mū Jāhū mīq' dā gāhōr.</i> <i>V'adām, mū-jābōn dārko?</i>	24	מִי בַעֲצֵה זָכָר וְאָדָם מִהֵן יִבֵּן דַּרְכּוֹ
<i>Moqēl -dām, jūlā' qōdē,</i> <i>V'achōr u'darim t'hāqer.</i>	25	מוֹקֵשׁ אָדָם יִלַּע קֹדֶשׁ וְאַחֵר נִדְרִים לִבְקֹר
<i>M'zarē v'ia'im mālē chākhām;</i> <i>V'ajjālēh "l'kēm āfām.</i>	26	מִזְרַע רִשְׁעִים מֶלֶךְ חָכִים וַיִּשְׁבַּע עֲלֵיהֶם אִפְסָן
<i>Ner Jāhū nī' māt dām;</i> <i>Chofē kōl chād' vō bōtām.</i>	27	נֵר יָהּ נִי' מֵאֵת אָדָם חֹפֶה כָּל חַדְרֵי בֵּתָן
<i>Chād v'ēmāl jīg' rō mīlēkh;</i> <i>V'ā'ād hachūlēd kī'ō.</i>	28	חֹדֶר וְאֵמֶת יִצְרֵי מֶלֶךְ וְשֶׁדֶר בַּחֲסֵד כְּסֵאֵי
<i>Tif'ārē hachūrim dūchām;</i> <i>Vah'dār zayām ēbō.</i>	29	תִּפְאֵרֶת כְּחָרִים כֹּחֵם וְחֹדֶר וְקֵם שִׁיבָה
<i>Chabbūrot pōq' tūmīq U'vā';</i> <i>Umdkēt chād' vō bōtām.</i>	30	חֲבֵרֵת פֶּצַע תְּמִדָּה בֵּית וְמִדְּכֵת חַדְרֵי בֵּתָן
<i>Pūgē mōjū l'ēb mālē h'jād Jah; XXI:</i> <i>-L. kol, 'ēv. jachpōq, jafjānām.</i>		פִּלְגֵי מִים לֶם מֶלֶךְ בֵּית אֵל כָּל אֲשֶׁר יַחֲפֹץ יִמְנוּ

(aus XXI 8; hier zu nichtssagend, auch die scharfe Trennung der synonymen Adjektiva unmotiviert). 18b 2 ist natürlich keine Anleitung für Strategen. 19b 3 מֵהֵן.



<i>Qar-néchnad bin'ne chókham;</i> 20	אוצר נחמד בנות חכם
<i>Uk'h'all-addin f'hall'imnu.</i>	ובסל אדם יכלטנו
<i>Rodef g'daqh vachámed,</i> 21	דוף צדקה וחסד
<i>Singel' chajjim vechámed.</i>	ימצא חים ובסד
<i>'Ar g'labim 'ála chókham;</i> 22	ער נברם ערה חכם
<i>Vajjored 'da miltáchah.</i>	וידד עו מכטחה
<i>Somer piz áfátono,</i> 23	שסר פי ולשנו
<i>Somer migároni náfo.</i>	שסר מצרת נפשו
<i>Zed, m'ez, jáhír, léz k'mo.</i> 24	וד (נענו) ידד לץ שמו
<i>'Oed be'ébrat aldén.</i>	עשה בעברת ודן
<i>Tu'edl 'u'el t'mitámm;</i> 25	תאית עצל תמתנו
<i>Ki m'nu j'idán lá'ot.</i>	כי מאנו דוד לעשת
<i>Kol hájjon m'ez, m'ez;</i> 26	כל היום תאזה תאזה
<i>V'gaddiq j'itén n'lu' jáchpakh.</i>	וצדק יתן ולא יחשך
<i>Zabeh réa'im to'ébu;</i> 27	זבח רשעים תועבה
<i>Áf ki b'áinnad f'bámmu!</i>	אף כי בוסה יכאני
<i>'Edi kheváhu jóbéd;</i> 28	עד כובם יאבד
<i>V'á kime' t'utáach f'dáber.</i>	ואש שטע לנצח ודבר
<i>Hé'ez á káá' b'fánu;</i> 29	העו אש רשע כפנו
<i>V'jáár, hu' jábnu dáko.</i>	וישר הא יבן ודכו
<i>En chókham v'én tabánu,</i> 30	אן חכמה ואן תבנה
<i>V'ez 'éqá t'utáged Jáhuá.</i>	ואן עצה לנגד יי
<i>Sus mákham t'jém miltámm;</i> 31	סס מכן ליום מלחמה
<i>Ul' Jáhuá háttáá'a.</i>	ולי' התשעה
<i>Níshár k'm tób m'e'ár rab;</i> XXII 1	נכחד שם (שם) מעשר רב
<i>Mikkéep v'mizáhab chén tób.</i>	מכספ ומזהב חן טוב
<i>'Áur vardi' nifádu;</i> 2	עשר ורש נפשו
<i>'Ope khallámo Jáhuá.</i>	עשה כלם "
<i>'Arim rad' ra' v'áletar;</i> 3	ערים ראה רע ונסתר
<i>P'tajén 'ab'rá v'ne'mánu.</i>	פתים עברו יענושו
<i>'Eqb 'náva jir'at Jáhuá,</i> 4	עקב עוזה ידאת יי
<i>'Ore v'ekhatód vechájjim.</i>	עשר ובסד וחים
<i>'Ánuim, pachim b'dark 'áqqel;</i> 5	צנם פחם בדרך עקש
<i>V'elomer náfo jirchag.</i>	(ו)סתר נפשו ירחק

Parallelstichos wiederholt). 26 a 3 — אצו, Übersotae: gebt's Bitten über Bitten. 28 b 3 = wahrheitsgemäßes. XXII 3 a 3 — πνεύματι πνευματικῶν (A kann also die Femininendung nicht vorgefunden haben): ריח. 5 b 3 + אצו. 6 b 5 M + ססס (beziehunglos). 9 b — καὶ οὐκ ἀπὸ τῆς ἀποστολῆς: ὁ λόγος τοῦ (jetzt in A mit 112 b als Parallelstichos hinter



## On the Origin of the Gupta-Valabhi Era.

By  
G. Bühler.

The most important among the many and great services, which Mr. FLÜGEL has rendered to Indian history in his Volume III of the *Corpus Inscriptionum Indicarum*, is the clear and convincing demonstration of the credibility of Bêrûni's statements regarding the beginning of the Gupta-Valabhi era. Before the appearance of Mr. FLÜGEL's work, there were no doubt many stout defenders of Bêrûni's assertion that 241 years lie between the Śaka and the Gupta-Valabhi eras, and various discoveries had been made, tending to confirm its correctness. Professor OLDENBERG published in 1881 the correct equivalent of the date on the Erav Pillar, [Gupta-]Sativat 165 = A. D. 484, and Dr. BHANDEKAR obtained a confirmation of this result through Professor KERO L. CHATTERJEE in 1884. In 1885 Dr. PETERSON made known the date of Vatsabhaṭṭi's Mandasor Prasasti, in which the Mâlava year 493 is stated to have fallen in the reign of Kumâragupta, i. e. between Gupta-Sativat 96—130 odd, and he rightly conjectured (what has been actually proved of late by Professor KIELHORN<sup>1</sup>) that the Mâlava era must be the Vikrama era. Finally, I myself, who became a believer in Bêrûni after Mr. BENDALL's discovery of an undeniable Gupta date in Nepâl,<sup>2</sup> found the intercalated month in Dharasena's

<sup>1</sup> *Indian Antiquary*, Vol. XIX, p. 316.

<sup>2</sup> Though it is at present no matter of any importance, I may state that I always believed one half of Bêrûni's statements. It never occurred to me to doubt the existence of a Valabhi era, which began 241 years after the Śaka era, because I possessed since 1875, through the kindness of Dr. BRUGESS, an excellent facsimile of

Khedā grant of [Gupta-]Saṁ. 330 and was enabled to show, thanks to the ingenuity of Dr. SCHRAM, that this Saṁ. 330 corresponds to A. D. 648. But all this was piece-work. And it is impossible to deny that to Mr. FLEET belongs the merit of having finally disposed of the question of the Gupta-Valabhi era by the careful and elaborate discussion of all available materials in the Introduction to his edition of the Gupta inscriptions. Since its appearance the attempts at pushing back the beginning of the Gupta power by a century, or a century and a half, have ceased and all students of Indian history unanimously accept the fact that the rise of the Guptas took place in the fourth century A. D. There are only small differences of opinion regarding a few minor points, such as the exact initial year of the era, some like Dr. BHADRAKAR holding that it falls in A. D. 318/9, while others, as Mr. FLEET himself, place it in A. D. 319/20.<sup>1</sup> For practical purposes

Arjunadeva's Varāval inscription, which I made over for publication to Dr. HULTSCH in 1881. This era I believed to mark the foundation of the town of Valabhi. On the other hand, I believed BĒRŪNĪ's statements regarding the beginning of the Gupta era to be erroneous and its true commencement to lie between 190—5 A. D. I also held that this era was the one used by the princes of Valabhi, because it seemed to me evident from the silver and copper coins, found at Valabhi and in the neighbourhood that the Mahārājas of Valabhi had been vassals of the Guptas. These coins, of which I myself have collected on the spot many hundreds, all show the names of Skandagupta and Kumaragupta (sic). In 1876 I bought at Sīhor, close to Valā, a hoard of minute copper coins, which together weighed five pounds. The authorities of the British Museum selected a number of them, and it is apparently to some of these specimens that Mr. V. A. SMITH refers in his essay on the Coinage of the Guptas, p. 146. None of these pieces have been issued by the Guptas themselves. They are clearly ancient imitations, and the find-spots show that they were current in Valabhi. I may add that I do not believe in a Valabhi-coinage, of which Sir A. CUNNINGHAM gives some specimens, *Arch. Surv. Rep.*, Vol. ix, Plate V. I cannot make out from his facsimiles the names, read by him, nor have I ever seen any piece on which they can be read.

<sup>1</sup> Another disputed point is the exact translation of BĒRŪNĪ's famous passage (FLEET, *op. cit.*, Intr., p. 23 ff.) regarding the origin of the Gupta era. Professor SACHAU and other Arabists do not agree with the late Dr. WILSON's rendering, according to which it is not necessary to assume that BĒRŪNĪ believed the era to begin with the extinction of the Guptas. I have been told by a distinguished Arabist that Dr. WILSON's rendering is a little forced. Moreover, it seems hardly probable

this point possesses no great importance. The dates, admitting of an exact verification, are not affected by it. Those, which do not furnish a means of control for the calculation by the addition of astronomical data, will always remain slightly uncertain. For, all the recent examinations of Indian dates by Mr. FLEET, Dr. BHANDARKAR and Professor KIRLHORN show very clearly, that the Hindus were not exact in dating their official documents and MSS. The wording very frequently leaves it doubtful, whether expired or current years are meant, and other more serious errors are not rare. At present, it seems to me, the weight of the evidence is in favour of the year 518/9 as the true beginning of the Gupta era.

Next in importance to the epoch of the era is its origin, regarding which Mr. FLEET, *op. cit.*, Intr., p. 130 ff., has given us a new theory. I have already stated in my essay *Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie*, p. 6, note 2, that I cannot agree with Mr. FLEET, and that the event which led to the establishment of the Gupta era is the Abhisheka of Chandragupta I. I now redeem my promise to show in detail, how this opinion can be substantiated in spite of the objections, raised against it by Mr. FLEET. Mr. FLEET's views of the question may be briefly stated, as follows:

(1) There is nothing in the ancient epigraphic records, connecting the name of the Guptas with the era, as establishers of it. Slightly corrupt forms of the term Guptakāla or Gupta era occur first in Bêrûni's *Indica*, which belong to the eleventh century A. D. (FLEET, *op. cit.*, Intr., p. 19).

(2) The era is not the result of chronological or astronomical calculations (Intr., p. 33), but owes its origin to an historical event, which actually occurred in A. D. 320 (Intr., p. 130).

(3) This event cannot have been the coronation of any of the Valabhi princes, who were mere Senâpatis or feudatory Mahārâjas until about Gupta-Saivvat 320.

that Bêrûni's Pandits, who made the Valabhi era begin with the destruction of Bâlabi (see below, p. 15) possessed any correct information regarding the origin of the Gupta era

(4) Nor can it have been the accession of the first known Gupta prince, Śri-Gupta, because he also and his son were simple Mahārājas and feudatories, probably of the Indo-Scythic kings.

(5) The era might have been established by Chandragupta I, who at some time or other during his reign became an independent king. But, with this supposition, it is necessary to assume that the reigns of the first Gupta Mahārājādhirājas had a very abnormal duration, since the third, Chandragupta II, was on the throne in Gupta-Saṁvat 94 or 95 and his son Kumāragupta until Gupta-Saṁvat 130 odd. "An average of thirty-two years for four successive reigns of Hindu fathers and sons, seems from every point of view an impossibility. And this prevents our making the Gupta era run from the commencement of the reign of Chandragupta I" (Intr., p. 132).

(6) As we know of no historical event in India, which took place in 320 A. D. and might have caused the establishment of the era, used by the Guptas, and as there was no well known era in India, which would recommend itself to the Guptas for adoption, we must inquire whether there may have been a suitable era beyond the limits of India proper.

(7) Such an era exists, and it is that, uniformly used by the Lichchhavis of Nepāl, the epoch of which agrees with that of the Gupta-Saṁvat. The Lichchhavis, a tribe of great antiquity and power, conquered Nepāl under Jayadeva I (Dr. BHAGVATLAL'S *Nep. Inscr.* No. xv) about A. D. 330. Their era may either actually refer to this conquest or to the abolishment of the oligarchic government of the Lichchhavi's in favour of a monarchy. There is also evidence of intimate relations between the early Guptas and the Lichchhavis. Chandragupta married a Lichchhavi princess, whose father seems to have been a powerful ruler, as his son Samudragupta is called emphatically and apparently with pride "the daughter's son of the Lichchhavi". Moreover, Harisheṇa's *Allahābād Prāśasti* enumerates Nepāl among the countries paying tribute to Samudragupta. And this statement proves at least, that his empire was conterminous with

Nepāl. Both facts indicate that the Guptas were acquainted with Nepāl and, of course, also with its era.

Though Mr. FLEET's discussion of the question undeniably shows great progress as compared with the utterances of earlier writers, and though it contains many valuable remarks, I find it impossible to agree with his ultimate result. His theory of a Lichehavi era suffers from a fatal weakness, which would at once have become apparent, if he had inserted in his discussion the actual dates of the Nepāl Lichehavi inscriptions, which in his opinion show an era with the same epoch as that of the Guptas, instead of relegating them to Appendix iv. According to the latter they are:—

BENDALI No. 1, Sāhvat 316 i. e. A. D. 635.

BHAGVANLAL No. 1, Sāhvat 386 i. e. A. D. 705.

BHAGVANLAL No. 2, Sāhvat 413 i. e. A. D. 732/33.

BHAGVANLAL No. 3, Sāhvat 435 i. e. A. D. 754.

BHAGVANLAL No. 4, Sāhvat 535 i. e. A. D. 854.<sup>1</sup>

Admitting for argument's sake that Mr. FLEET's interpretation of all five is correct,<sup>2</sup> it would appear that the era, identical with the Gupta mode of reckoning time, was used in Nepāl from the seventh to the ninth century A. D. There is no evidence whatsoever proving

<sup>1</sup> Mr. FLEET has adopted Dr. BHAGVANLAL's printed reading of the date. But, Dr. BHAGVANLAL informed me in 1885, that he considered his rendering erroneous, and believed the figures to be equivalent to 300/30/5. The first figure is undoubtedly 300, expressed by a (for sa) and two strokes. Moreover, the letters of the inscription certainly do not belong to the ninth century A. D.

<sup>2</sup> In my opinion Mr. FLEET has not proved that the dates of Dr. BHAGVANLAL's Nos. 1—3 are Gupta dates. The Nakshatra and Muhūrta, mentioned in No. 1, no doubt come out correctly for Gupta-Sāhvat 386. But, as Dr. SCHRAM informs me, they come out correctly also for northern Vikrama-Sāhvat 386 current and for southern Vikrama-Sāhvat 386 expired, i. e. either April 27, 328, or May 5, 530 A. D. and for Śaka-Sāhvat 386 expired, i. e. April 23, 464 A. D. It is, therefore, not possible to assert that they prove the date to have the same epoch as the Gupta era. They only show that it is possible to interpret it in this manner, provided that other considerations make that advisable. In my opinion all the circumstances of the case speak against the assumption that Mānadeva ruled as late as A. D. 705 to 732 and that he had to share the small valley with a rival king. A full statement of my objections to Mr. FLEET's views will be given on another occasion.

that this era was established by the Lichchhavis, or indeed used in Nepāl before the seventh century. If we add that, according to Harisheṇa's Praśasti, Samudragupta made Nepāl tributary to himself before the year 82 of the same era, the natural inference is that the Lichchhavi kings of Nepāl adopted the Gupta era on becoming vassals of the Guptas, just as the Nepāl kings of the Thākuri race adopted the Harsha era of A. D. 606, after Harsha, as Bāpa says, "had taken tribute from the country in the Snowy Mountains, that is difficult of access".<sup>1</sup> The conjecture, that the Guptas took over the Lichchhavi era, is in the face of these facts improbable and untenable.

In addition to this point, there are two others in Mr. FLEET's discussion, regarding which I cannot agree with him. First, I cannot but hold that there are indeed several passages in the inscriptions, which show that the era of 318 or 319 is connected with the name of the Guptas. According to what Dr. BHASDARRAR has recently stated<sup>2</sup> regarding the impression of the Morbi inscription, it cannot be doubted that the true reading in L. 17 is *gupte* and that the verse:

पंचाशीत्या युतेतीते समानां शतपंचके ।

गीप्ते ददावदो नृपः सोपरगिर्द्धमण्डले ॥

really proves the era to have been called 'that of the Guptas' in A. D. 304 or 305.

Among the older inscriptions it is the Gīrnār Praśasti of the reign of Skandagupta, which in my opinion indicates that certainly one, probably two, of its dates have been given according to the era of the Guptas. The clearest passage occurs in L. 15:—

अथ क्रमेणाम्बुदकाल आग[तो] निदाघकाल प्रविदार्य तोयदैः ।<sup>3</sup>

वचये तोये वज्र संततं चिरं सुदर्शनं येन विभेदं चावरात् ॥

<sup>1</sup> See *Indian Antiquary*, Vol. xix, p. 40.

<sup>2</sup> *Journal Br. Roy. As. Soc.*, Vol. xvii, Pl. II, p. 67 E.

<sup>3</sup> Mr. FLEET, *op. cit.*, p. 60, has the reading *agat(?)*, for which I cannot find any authority in the published facsimiles. The last syllable of the word seems to be almost effaced, and no vowel is distinguishable. The nominative *agata* is required,

संवत्सराणामधिके शते तु त्रिंशद्विरन्यैरपि षडभिरिव ।

रात्रीं दिने प्रौढपदस्य षष्ठे मुत्तमकाले गणनां विधास्य ॥

Mr. FLEET renders the two verses, as follows:—

"Then, in due course of time, there came the season of clouds, bursting asunder with (its) clouds the season of heat, when much water rained down unceasingly for a long time; by reason of which (the lake) Sudarśana suddenly burst, — making the calculation in the reckoning of the Guptas, in a century of years, increased by thirty and also six more, at night on the sixth day of (the month) Praushthapada."

Here everything hangs on the difficult word *prakāla*, which hitherto has not been found elsewhere and can be explained only on etymological principles. Mr. FLEET, who translates it by "the reckoning", apparently considers it to be a derivative by the Kṛit-affix *a* from *prakaḥ*, which latter he believes to mean "to reckon". Now, the verb *kal*, which the Pundits commonly call the *kāma-duh* on account of the great variety of its meanings, no doubt frequently has the sense of "to count, to reckon". But, *prakaḥ* (in the present tense *prakālayati*) is, though not uncommon, never used in this way. *Prakālayati* and its derivative *prakālana* invariably mean "to drive out, away, or on" and "driving out, away, or on". This prevents the acceptance of Mr. FLEET's interpretation. Under the circumstances it becomes necessary to fall back on the only other possible explanation, viz. to take *prakāla* as a Karmadhāraya compound, consisting of *pra* and *kāla* "time, period". Compounds of this description are very common in Sanskrit, and in them *pra* has mostly the meaning of *pragata* "preceding" or "following" or *prakṛishṭa* "particular, exceeding". In words like *prapitāmaha* "great-grandfather", *prapitṛivya* "paternal grand uncle", *prāchārya* "the teacher's teacher",

because *ambudakāla* must stand for *ambudakālaya* and be the subject to *varshati*. In Sanskrit, phrases like *parjanyaś*, *devaś*, *meghaś* etc. *jalaś* or *toyas* (accusative) *varshati*, are common. But, no instance has as yet been found of *jalaś* or *toyas* *varshati* being used in the sense of *jalaś* *meghaś* *patati*. *Varshaś* (nom.), *varshati*, "the rain rains", however, does occur.

its use corresponds exactly with that of the English *fore* in *fore-fathers* and so on, and of the German *vor* in *Vorväter*, *Voreltern* etc. In words like *prapautra* "son's grandson", *prāśishya* "the pupil's pupil", it has the sense of "following" or "next beyond". Used with words denoting time, numbers and measures, it mostly means "the first part of" (*pragata*), as well as, "large, total" (*prakṛishṭa*) and also "very small, a fraction" (*prakṛishṭa*). Thus the Petersburg Dictionaries offer: (1) *prāhva* "the first part of the day, the forenoon", (2) *prādhva* "a long journey", *prakuñcha* "a big Kuñchi", (3) *prasadgha* "a large multitude", (4) *prasakhyā* "the sum total", (5) *prakāla* "a very small part", (6) *prabhāga* "a fraction of a fraction". According to these analogies, we may take *prakāla* to mean either "the period gone before i. e. the elapsed period", or "the total period", or "the large period". With all three explanations the general sense is that of "the era". My translation of the passage, quoted above, is therefore:—

"Then the rainy season, which came in due course of time, drove away<sup>1</sup> with its clouds the season of heat and sent copious showers of water unceasingly for a long time, whereby the (*lake*) Sudarśana suddenly burst at night on the sixth day of Pranaṣṭha-pada (*Bhādrapada*) in a century of years, increased by thirty and also by six more, — making the calculation in the era of the Guptas."

I may add that very probably the author of the Prāśasti used the uncommon, but permissible, compound *prakāla* only, because *guptānām kāla* did not suit the metre. Every line of his Grantha shows that he was a weak poet, who constantly put in meaningless expletives in order to save the metre. The expression *guptānām kāla* actually occurs in the first verse of line 27, which gives the last date. It is unfortunately mutilated. But, the size of the break suggests that it has to be completed by adding *vigayānaya*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Regarding the translation of *pravidārayati* by "drives away" see the larger Petersburg Dictionary sub voce *dar* + *vi*, causative.

<sup>2</sup> Lines 25 and 26, where the breaks are exactly of the same size have lost each 35 syllables. In line 27 thirty of the lost syllables belonged to the following Vasantatilakā. Thus not more than five syllables can have been lost at the end of the preceding verse, which may have been an Āryā or a Gītī.

With this supposition the verse would run as follows:

कारितमवक्रमतिना चक्रमृतश्चक्रपालितेन मृहम् ।  
वर्षशतेष्टाविंशे गुप्तानां कालविमलनया ॥<sup>1</sup>

"Upright Chakrapālita caused the temple of the god who carries the war-dise, to be built in a century of years (and) the thirty-eighth [according to the reckoning of the] era of the Guptas."

The last point, regarding which I must differ from Mr. FLAHERTY, is his assertion that "an average of thirty-two years for four successive reigns of Hindu fathers and sons seems from every point of view an impossibility". Mr. FLAHERTY himself has given, Introduction p. 131, an instance from the history of the later Chālukyas, in which kings of four generations ruled for 130 years, and more examples of the same kind might be quoted. But, as these cases are not exactly analogous, I will confine my remarks to such, where the reigns of a father, his son and his grandson, and of a father, his son, his grandson and great-grandson cover respectively more than one hundred and one hundred and thirty years. Though there are only very few Indian dynasties, regarding which we possess full and authentic information, it is yet possible to adduce two perfectly certain cases of the kind.

The chronicles of the Jaina Meratunga give for the fifth, sixth and seventh kings of the Chaulukya dynasty of Gujarāt the following dates:—

No. 5, Bhīma 1, Vikrama-Saṁvat 1078—1120, or 42 years,

No. 6, Karṇa 1, son of No. 5, Vikrama-Saṁvat 1120—1150, or 30 years,

No. 7, Jayasīṁha, son of No. 6, Vikrama-Saṁvat 1150—1199, or 49 years.

The total of the three reigns is, according to this authority, 121 years and the average for each a little more than forty.

The earliest inscription of Bhīma 1 is dated Vikrama-Saṁvat 1086. But we know from the oldest Musulman historian of the

<sup>1</sup> I have altered the spelling of the words in accordance with the usage of the editions of Sanskrit poems.

Ghaznevide Sultans (EZZAVI, *History of India*, Vol. II, p. 469) that Bhīma was on the throne some years earlier, viz. at the time of Mahmud's expedition against Somnāth in A. H. 414 or 415, A. D. 1023 or 1024, which latter year corresponds with southern Vikrama-Sāhvat 1080 or northern Vikrama-Sāhvat 1081 expired. The correctness of the date, given for Jayasinha's death, is attested by Hemachandra in his *Mahāvīracharita*,<sup>1</sup> where he says that his patron and pupil Kumārapāla, the successor of Jayasinha, mounted the throne 1669 years after Mahāvīra's Nirvāṇa i. e. 1669 — 470 = Vikrama-Sāhvat 1199. Merutuṅga's dates are therefore authentic, and a succession of three fathers and sons with average reigns of more than forty years certainly did occur. I will add that Kumārapāla, Jayasinha's successor, was the grandson of the elder brother of Kurya I and thus belonged to the next generation after Jayasinha. He became king, when he was about fifty years old, and ruled until Vikrama-Sāhvat 1229 or thirty years. If we add the years of his reign to the total given above, we obtain for the four generations 151 and an average of  $37\frac{3}{4}$  years.

The second case is still more to the point. In Mr. FLXER's *Tables of the Eastern Chalukyas*<sup>2</sup> we find the following reigns:—

No. 8, Vishṇuvardhana III, 37 years,

No. 9, Vijayāditya I, son of No. 8, 18 years,

No. 10, Vishṇuvardhana IV, son of No. 9, 36 years,

No. 11, Vijayāditya II, son of No. 10, 44 or 48 years.<sup>3</sup>

The total of the four reigns is thus 135 or 139 years and the average  $33\frac{3}{4}$  or  $34\frac{3}{4}$ . In the presence of these indisputable facts the doubts regarding the possibility of such occurrences must be given up. In my opinion, some of the social customs of the Indian royal families favoured the occurrence of a succession of long reigns. Every king had scores of queens and contracted, as his fancy

<sup>1</sup> *Ueber das Leben des Jainas-Mönches Hemachandra*, p. 30 f. and p. 78 ff.

<sup>2</sup> *Indian Antiquary*, Vol. XX, p. 12 f.

<sup>3</sup> Some inscriptions give also 40 years, which statement Mr. FLXER rejects for very good reasons. See also, Dr. E. HOLTZSCH, *South Indian Inscriptions*, Vol. I, p. 52.

dictated, from time to time new matrimonial alliances. Each new favorite tried to have a son by all possible means and to deprive the sons of the elder wives of the succession. Thus there was always a good chance that a king, who lived to the age of 60 or 70, might be succeeded by a son of twenty or even younger. Of course, early excesses, revolutions, and wars carried off many a ruler in the prime of life, and acted as a corrective.

The bearing of the results of the preceding discussion on the question of the origin of the era of 318 or 319 is plain. As the name of the Guptas was connected with it not only in the eleventh century A. D., but in the beginning of the tenth and even in the fifth, it must have been established by a Gupta king. As Mr. Fleet has shown that the first two Guptas, being only Mahārājas, cannot have been *Śakakartṛis*, the third ruler, who was the first Mahārājādhirāja, must have been its originator. The thus necessary assumption, that the first four Gupta Mahārājādhirājas, father, son, grandson and great-grandson, ruled in succession during more than 130 years, is made perfectly credible by the analogous cases which occurred among the Chaulukyas of Aṇhilvād and the Eastern Chalukyas. The historical event, which led to the establishment of the era, was, of course, the Abhisheka of Chandragupta I, his solemn installation as an independent sovereign. The inscriptions, it seems to me, furnish us with materials, which allow us to hazard at least a conjecture, how and where this event took place. Mr. Fleet has very properly called attention to the pride, with which the Guptas regarded Chandragupta's alliance with a Lichchhavi princess. The coins of Chandragupta I give the name of Kumāradevi and the word *Lichchhavayaj*, and Samudragupta is called emphatically "the daughter's son of the Lichchhavi". This indicates that Chandragupta I made a great marriage and that he and his son had special reasons for remembering it.

It is not only certain that the father of Kumāradevi was a powerful ruler, but also probable that the marriage enabled Chandragupta to push his fortune and to reach the proud position of a Mahārājādhirāja. Now, the Lichchhavi father-in-law cannot have been, as

Mr. FLAHERTY and others with him conjecture, a ruler of Nepāl. Nepāl has always been an insignificant state, as might be expected from its small territorial extent and its small population. Its authentic history never shows any signs that it was really important, and its legends admit that it fell an easy prey to one Indian dynasty after the other. But, Dr. BHAGVANLAL'S Nepāl inscription No. xv informs us<sup>1</sup> that the Lichchhavis ruled before the conquest of Nepāl, and possibly also after that event, at Pushpapura or Pātaliputra, the ancient capital of India north of the Ganges. This statement is not incredible, because we know from the canonical books of the Buddhists<sup>2</sup> that the Lichchhavis were settled in Tirhut and formed an oligarchic republic in Vaiśālī-Besarh about the beginning of the fifth century B. C. And ancient coins, inscribed with the name of the Lichchhavi tribe in Aśoka characters, have been found. It is quite possible that they obtained possession of Eastern India and its capital after the downfall of the Śuāgas or later. The Lichchhavi kings of Pātaliputra in all probability were powerful, and to them Chandragupta's father-in-law probably belonged. If that was so, the importance, attributed to his marriage, is easily explained. For, Chandragupta himself appears to have been king of Pātaliputra.

Following the earlier writers, Mr. FLAHERTY (*op. cit.*, p. 5) is inclined to assume that Kanauj was the capital of the Guptas. But, the inscriptions prove clearly that Chandragupta II held his court at Pātaliputra, and they indicate that his father Samudragupta probably had his residence in the same town. We read in the Udayagiri Cave Inscription:—

तस्य राजाधिराजर्वरचिन्त्योऽज्ज्वलकर्मणः [1]

अन्वयप्राप्तसावित्री व्यापृतः साऽन्धिविग्रहः ॥ [2] 3 [3]

<sup>1</sup> *Indian Antiquary*, Vol. ix, p. 178. श्रीमान्पुष्पपुरे कृतिः चित्तिपतिर्जातः सुपुष्पस्ततः । साकं भूपतिभिस्त्रिभिः चित्तिभृतां त्वक्काले विंशति स्थातः श्री-जयदेवनामनृपतिः प्रादुर्बभूवापरः ॥ The name of the king is *Kṛiti* (see the large *Pet. Diet.* sub voce) not *Sugmshpa*. *Sugmshpa* is an adjective, "possessing a fair flower" i. e. the town Pushpa and prosperity.

<sup>2</sup> See e. g. *Sacred Books of the East*, Vol. xvii, p. 108 ff.

वीरसः शाव इति ख्यातो वीरसेनः कुलाख्यया [1]  
 शब्दार्थन्यायलोकज्ञः कविः पाटलिपुत्रकः [2] ४ [3]  
 कृतपृथ्वीजयाद्येन राजिवेह सहागतः [1]  
 भक्त्या भगवतः शम्भोर्गुहामेतामकारयत् [4] ५ [5]<sup>1</sup>

3—4, "Virasena, famous by the family-name Kautsa Śāba,<sup>2</sup> who is acquainted with grammar, politics,<sup>3</sup> logic and the (ways of the) world,<sup>4</sup> a poet (and) an inhabitant of Pāṭaliputra,<sup>5</sup> who serves that saint-like supreme king of kings (Chandragupta II) the performer of unthinkable, splendid deeds, as hereditary minister, being employed as the (official) charged with peace and war,"

5. "Came hither (to Udayagiri) together with the king himself who was desirous of conquering the whole earth, (and) through devotion towards divine Śambhu, caused this cave to be made."

Here it is clearly stated that Chandragupta's minister of foreign affairs was an inhabitant of Pāṭaliputra. The natural inference is that the town was the capital of the empire. This statement must, of course, be used to determine the situation of the town of Kusumapura, where Samudragupta "took his pleasure" according to verse 7 of Harishepa's Prāñasti,<sup>6</sup> and it is thus highly probable that Pāṭaliputra-Kusumapura was also the capital of the second Gupta Mahārājādhirāja. Under these circumstances I hold with Mr. V. A. Smith, *Coinage of the Gupta Dynasty* p. 56, that Pāṭaliputra was from the beginning

<sup>1</sup> See FLERT, *op. cit.*, p. 35. The bracketed syllables and signs are my restorations. It is possible to write in the first line also ०रचिन्धोद्वतकर्मणः । Mr. FLERT's restoration in the second line व्यापृतमन्त्रिविग्रहः introduces a metrical mistake. That, given above, is Professor JACONT's.

<sup>2</sup> Sanskrit grammar forbids us to take with Mr. FLERT Virasena as a family-name. The family-name is Kautsa Śāba, which latter may be a subdivision of the Kautsa gotra, or the name of the laulika gotra.

<sup>3</sup> I take artha in the sense of arthasāstra, i. e. rājāsī.

<sup>4</sup> Loka has, I think, the same meaning as vārā, Kāmaṇḍi Nitisāra II. 3, and *śatādhikābhāṣā*, Manu VII. 43.

<sup>5</sup> The formation of the word Pāṭaliputrika is taught, Pāṇini IV. 2, 123.

<sup>6</sup> FLERT, *op. cit.*, p. 6.

the residence of the independent Guptas.<sup>1</sup> Now, if the Lichchhavi father-in-law of Chandragupta 1 governed Eastern India from Patnā, and if Chandragupta had the same capital, it may be inferred that he gained the throne through his marriage, be it peaceably, his queen Kumāradevi having no brothers or near male relatives entitled to the succession, or by force, the rightful heir being removed or passed over in his favour.

In conclusion, I will add my explanation of the circumstance that the Gupta era is also called *Valabhisaivat*. The reason is, I believe, not the fact that the kings of Valabhi used it, but the legend, current in Gujarāt, according to which the destruction of Valabhi took place in Vikrama-Saivāt 376, the epoch of the Gupta era. All the known inscriptions, containing the expression *Valabhisaivat* have been incised at a time, when Valabhi no longer existed and its kings had become mythical. The earliest bear the date 850, which corresponds approximately to A. D. 1168 or 1169.<sup>2</sup> The legend of the destruction of Valabhi is narrated at length by Merutuṅga (A. D. 1306) in the *Prabandhachintāmaṇi*, p. 275 ff. (Bombay edition), where, p. 279, a Prakrit verse is quoted, which runs as follows:—

पणसयरी वासाई तिणि सयाई अहकमेक्षण ।  
विहमकालाचो तचो वलहीमङ्को समुप्यत्रो ॥<sup>3</sup>

<sup>1</sup> The possible objection, pointed out by Mr. ELLIS, that no inscriptions of the first Guptas have been found in Eastern India, has in my opinion no great weight, because no excavations have been made at Patnā. There are other dynasties in India, such as the Western Kshatrapas, whose inscriptions have only been found in outlying provinces, not in the neighbourhood of their capitals. The capital of Chastana and his successors was Ujjain. But, the four known Kshatrapa inscriptions come from Kāthiāwād, where also the greater number of the Kshatrapa coins has been found.

<sup>2</sup> See *ante*, Vol. III, p. 1, and No. 86 in the list of inscriptions attached to the Bhānnagar Prācīn Śodh Saṅgraha, which contains a Junāgaḍh inscription of the same year.

<sup>3</sup> The spelling has been slightly altered according to I. O. L. Sanskr. MSS. Bernier, Nos. 296 and 297. Both these MSS. offer the reading पणसयरी वाम-सयं, which Pundit Bānochandra's MS. A also has. An English abstract of Merutuṅga's story is found in Mr. K. FOSSA *Ras Mala*, p. 12 L, 2nd edition.

"When 375 years had passed since the time of Vikrama, then the destruction of Valabhi took place."

The story of Valabhi's fall and the date are repeated by many Jaina writers of later times. Both are much older than Merutuṅga and may possibly go back to the tenth century. For Bêrûni, *Indica* Vol. I, p. 192 f., gives an only slightly differing version of Merutuṅga's narrative. He, too, states that Balab, who takes the place of Śilāditya in the Gujarātī story, perished together with his town and people in consequence of his oppression of the goldmaker Raṭka, who bribed a foreign enemy, according to Bêrûni the king of Almansûra, to avenge his wrongs. And according to Bêrûni it was this king Balab who established the era, identical with the Gupta kâla. Under these circumstances I take *Valabhisaivat* to mean *Valabhībhāṅgasamvat*, the era of the destruction of Valabhi, and I believe that the Gupta era, like the Mâlava and Śaka eras, changed its name only, because the historical events through which it was originated and later introduced into Kāthiāvāḍ, were completely forgotten, and myths did duty for history.

## Indian Inscriptions to be Read from Below.

By

G. Bühler.

Since the time when Dr. E. HULTZSCH succeeded in deciphering the Pallava inscription on the Amarāvati Pillar and proved the existence of Indian inscriptions which have to be read from below, Mr. J. F. FLEET has brought to light another case where the stonemason for some reason or other has begun his work at the lower end of a *stèle*, and has made the lines run upwards. Mr. FLEET's remarks on the Mahākūṭa Pillar inscription and the facsimile, *Indian Antiquary*, Vol. xix, p. 7 ff., show that the first line of this document is the lowest and that all the others wind upwards in a spiral line all around the stone. Both the Amarāvati and the Mahākūṭa inscriptions are in Sanskrit, and their dates fall (that of the former is merely conjectural) in the fifth or sixth century A. D. and in the beginning of the seventh. An examination of some older, partly unpublished, documents enables me to prove that the stonemasons occasionally have committed the same freak in much earlier times.

Sir A. CUNNINGHAM's Mathurā inscription No. 7, *Archaeological Survey Reports*, Vol. III, Plate XIII stands as follows:

- L. 1. सत्तवाहिनिये धर्मसोमाये दानं ॥ नमो अरहन्तन ॥<sup>१</sup>  
 L. 2. सिद्ध । सर्वं २०[+<sup>१</sup>]२ यि १ दि -- स्य पूर्वये वाचकस्य अर्थमावि-  
 दिनस्य निर्वर्तना<sup>२</sup> ।

<sup>१</sup> The last letter is really णि, see the facsimile in the *Epigraphia Indica*, Vol. I, p. 395.

The word *siddha*, which invariably stands at the beginning of inscriptions, and the arrangement of the matter in the now numerous Jaina Votive Inscriptions leave no doubt that the second line is really the first.

Again, Sir A. CUNNINGHAM's Sāncī inscription, Stūpa 1, No. 84, *Bhilsa Topes*, Plate xvi, stands according to an impression by Dr. A. FÖRNER, as follows:—

$$L_1 \quad \quad \quad \text{जं } [11^{10}]$$

1.2. विजयस गामस दा

Here, the last syllable alone has been placed in the upper line, probably because the rail was too short and the writing had been begun too low down. More curious is another unpublished inscription from the same Stūpa, an impression of which has been furnished likewise by Dr. A. FERNAN. In my article on the Sānchi Votive Inscriptions, which will appear in the second volume of the *Epigraphia Indica*, it bears the No. 93. Its letters are placed thus:—

L. 1.                      जे [॥<sup>३</sup>]

L. 2. निषट्टियस टा

### L. 3. इसिक्स रोहा

In this case it is difficult to imagine a good and sufficient reason for the change of the usual order of the lines. For, the mason must have seen at once that the rail was too short to carry the thirteen letters in one line. The cause of his proceeding was probably nothing but sheer carelessness.

The fourth case, which I have to mention, occurs in the inscription, incised in the newly discovered Nādsur Cave No. 7. Dr. E. HULTZSEN reads it, *Archaeological Survey of Western India*, No. 12, p. 6, as follows:—

L. 1. गनकपुतेन कृत-

L. 2. कादतेन सवः

and translates 'By Gaṇaka's son Kṛittikādatta, all . . . . .

According to an excellent photograph of an impression, sent to me by Dr. BURGESS, the first letter of the second line is not **का**, but either **तो** or more probably **मो**, and the fifth letter of the same line is not **स** but **सि**. With these changes we obtain:—

L. 1. **गनकपुतेन कत**

L. 2. **मोदतेन सिव**

or, reading the document from below:—

**मोदतेन सिव (२) गनकपुतेन कत [॥<sup>२</sup>]**

This is in Sanskrit:—

**मोदतेन शिवगणकपुतेन कृतम् [॥<sup>२</sup>]**

and in English: "Made by Godatta, the son of Śivagaṇaka".

The name *Godatta* probably means "given by Ga" i. e. the goddess of speech", compare *Godāsa* and *Gopālita*. The name *Śivagaṇa* is well known.

I may add that in my opinion the second Nādsur inscription (*op. cit.*, p. 7) has also to be read from below. But, I defer giving my version, because my photographs are not distinct enough to allow of a certain reading.

## 'Al-muṣāǧǧar.

Von

Max Grünert.

1. Was die arabischen Originallexica und die davon abhängigen europäischen Wörterbücher des Altarabischen über مشجر sagen, bezieht sich auf jene Bedeutung, welche hauptsächlich von den verschlungenen Pflanzenarabesken zu verstehen ist, die in Werken morgenländischer Baukunst, Malerei und Weberei als Hauptverzierung erscheinen<sup>1</sup>; man sagte z. B. ديماج مشجر, Brokat mit Baum- oder Pflanzenarabesken<sup>2</sup>, wie wir etwa von „geblumten“ Stoffen sprechen.

Aber weder in den erwähnten Wörterbüchern noch in den mir zugänglichen rhetorischen Schriften der Araber und den anderweitigen, einschlägigen Werken habe ich auch nur die geringste Notiz gefunden, welche über المشجر als Terminus technicus einer speciellen Nebendisciplin der arabischen Lexicographie Aufschluss geben würde.<sup>3</sup> Und doch haben schon alte Meister der arabischen Sprach-

<sup>1</sup> Fleischer, *Kleinere Schriften* II, 571 f.

<sup>2</sup> Der Verfasser des *Tilg al-arūs* sagt: ديماج مشجر منقوش بنبهة الشجر; unter مشجر erwähnt er das interessante تحريف: المشجر من التصاوير ما كان على صيغة الشجر und على صنعة الشجر.

<sup>3</sup> Die persische Rhetorik verzeichnet ein Kunststück مشجر, nach welchem ein den Baumstamm entlang geschriebenes Distichon an der Stelle der Astansätze in die Baumäste hinein weiter gelesen werden kann und eine stete Abwechslung des Sinnes ergibt; s. Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, neu herausgegeben von W. Perzsch (Gotha 1874) S. 154 f. — Auch im Arabischen ist es Titel verschiedener Phantasia-Schriften, welche ihre Zeichen in Form von

wissenschaft dieser Disciplin eingehende Studien und eifrige Behandlung gewidmet: ich meine *المشجر* als *Terminus technicus* einer speciellen Behandlungsweise der Homonymik, welche Behandlungsweise, wie es scheint, die älteste Vorstufe für die spätere, der eigenthümlichen Form des *مشجر* entkleidete Disciplin des *اشتراك* (Homonymik) gewesen ist.

2. Die Idee nun, welche dem *مشجر* zu Grunde liegt, beruht auf dem schönen Vergleiche von Wort und Baum; wie aus dem Baumstamme sich Aeste und Zweige herausentwickeln, so verzweigen sich aus der Bedeutung eines Stammwortes (Homonymum) ästgleich immer neue Bedeutungen. Demgemäss wird die ursprünglichste, allgemeinste und bekannteste Bedeutung (das *أصل*) eines Homonymum als *شجرة* ‚Baum‘ bezeichnet, die anderen diesem Homonymum eigenen Bedeutungen aber als *فروع* (Sg. *فرع*) ‚Aeste, Zweige‘.

So ist z. B. die gewöhnlichste Bedeutung des Homonymum *عين* ‚Auge‘ gleichsam ein *شجرة*, die übrigen Bedeutungen aber, wie ‚Sonne, Bargeld, Quelle, Regen, Wage, Vornehmer, Substanz, Goldstück u. s. w.‘ sind *فروع*, jede einzelne ein *فرع*.

Dies ist ein Merkmal des *مشجر*, das andere Merkmal besteht darin, dass diese ‚Bedeutungs-Verästelung‘ dadurch immer grössere Dimensionen annimmt, dass auch das Wort, welches als Erklärung des *شجرة* oder des *فرع* dient (also immer der Prädicatsbegriff), selbst wieder zum Ausgangspunkte einer Bedeutungs-Verzweigung gemacht wird; z. B.

(*شجرة*) *العين عين الوجه والوجه القصد والقصد الكسر والكسر جانب الجب*.  
u. s. w. oder: *والعين عين الشمس والشمس شمس الخيل والخيول*  
(*فرع*) *والعين عين الوهم والوهم الخيل والخيول* u. s. w.

Mit Rücksicht auf dasselbe Bild führen daher solche Schriften, in welchen die Disciplin des *مشجر* behandelt wird, den Namen *شجر النثر* ‚Perlen-Bäume (Korallen-Bäume)‘.

Wir können also *المشجر* als *terminus technicus* einer speciellen

Blumen mit Aesten verschiedener Anzahl und Stellung bilden; vgl. W. PERREN, *Verzeichnisse der arab. Handschriften zu Göttingen* III, 34, Nr. 1373.

Behandlungsweise der Homonymik mit dem Worte „Wortsinn-Verstellung (Bedeutungs-Stammbaum)“ übersetzen.

3. Bekanntlich verdanken wir dem Sammeleifer des grossen und gelehrten Compilers Sujûti gar manches kürzere oder längere Excerpt aus vielleicht für immer verlorenen werthvollen Schriften der alten arabischen Philologen; auch für die Kenntnis des مشجر haben wir, wie es scheint, als einzige Quelle Sujûti's *Mushir* (Sm.) anzusehen.<sup>1</sup> Kein Geringerer, als der alte Lexicologe Abû Tajjib († 350 H.)<sup>2</sup> ist es, welcher ein sogenanntes شجر الدر verfasste, aus welchem Sujûti in seinem *Mushir* ein längeres Excerpt gibt; es heisst daselbst: Sm. I, 219, 5 ff.: أَلَفَ فِي هَذَا التَّوَعِ جَمَاعَةٌ مِنَ أَلَمَةِ اللُّغَةِ: قَالَ أَبُو الطَّيِّبِ فِي كِتَابِهِ الْمَذْكُورِ هَذَا كِتَابَ مَدَاخِلِ الْكَلَامِ لِلْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ سَمَّيْنَاهُ كِتَابَ شَجَرِ الدَّرِّ لِأَنَّا تَرَجِمْنَا كُلَّ بَابٍ مِنْهُ بِشَجَرَةٍ وَجَعَلْنَا لَهَا قُرُومًا فَكُلُّ شَجَرَةٍ مِائَةٌ كَلِمَةٍ أَصْلُهَا كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ وَكُلُّ قُرُوعٍ عَشْرُ كَلِمَاتٍ إِلَّا شَجَرَةً خَتَمْنَا بِهَا الْكِتَابَ مَدَدَ كَلِمَاتِهَا خَمْسَمِائَةَ كَلِمَةٍ أَصْلُهَا كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ وَأَتَمَّا سَمَّيْنَاهُ الْبَابَ شَجَرَةَ لِاشْتِجَارِ بَعْضٍ كَلِمَاتِهِ بِبَعْضٍ أَى تَدَاخُلِهِ وَكُلُّ شَيْءٍ تَدَاخُلَ بَعْضُهُ فِي بَعْضٍ فَقَدْ تَشَابَهَ“ d. i. „Ueber diese Kategorie hat eine grosse Anzahl von Meistern

<sup>1</sup> Ediz. Bâlik (1982) I, 219, 5—222, 7; es bildet das 31. ذُوع mit der Ueberschrift: معرفة المشجر. Ta'âlibî († 429) hat in seinem *Sirr al-'arabîjah* (2. Theil des فقه اللغة, Cairo, Lithogr. 1284) 182, 12—183, 4 ein فصل mit der Ueberschrift: في وقوع اسم واحد على أشياء مختلفة behandelt; Ta'âlibî hat bekanntlich für seine hier behandelten مئتين العرب den alten Lexicologen Ibn Fâris († 394 H.) stark excerptirt, in dessen فقه اللغة wohl ein ausführliches Capitel über dieses Thema zu finden war. Es ist bemerkenswerth, dass sowohl in Ta'âlibî's *Sirr* wie in Sujûti's *Mushir* das Capital إدخال unmittelbar hinter den in Rede stehenden Thesen folgt, was das Abhängigkeits-Verhältnis Sujûti's klarlegt; aber weder Ta'âlibî noch Ibn Fâris erwähnen den Ausdruck مشجر, ja nicht einmal den Terminus technicus اشتراك.

<sup>2</sup> In Sujûti's *Mushir* öfter citirt, z. B. I, 88, 181; II, 198, 222, 223; vgl. Ediz. Die grammat. Schulen der Araber 12, 41; Abû Tajjib's alte Schrift مرآة المتكلمين hat bekanntlich Sujûti in seinen أخبار المتكلمين benützt, welche letz-

der arabischen Sprachwissenschaft Bücher abgefasst, die sie *شجر النذر* nannten; dazu gehört (z. B.) das *شجر النذر* von dem Lexicologen Abū Tajjīb.

Abū Tajjīb sagt in seinem (eben) erwähnten Buche: Dies ist das Buch der Verästelung der Wörter in die verschiedenartigsten Bedeutungen; wir haben dasselbe das Buch *شجر النذر* genannt, weil wir jeden Abschnitt davon mit einem *شجرة* (Baum) einleiteten (bezeichneten)<sup>1</sup> und diesem (Baume) *فروع* (Äste und Zweige) beifügten. Jedes *شجرة* nun enthält 100 Wörter, deren Grundwort ein einziges Wort ist und jedes *قوع* 10 Wörter; nur das *شجرة*, das am Ende des Buches steht (das letzte *شجرة*), hat 500 Wörter, deren Grundwort (Anfangswort) ein einziges Wort ist; und nur deswegen haben wir einen (Buch-)Abschnitt *شجرة* genannt, weil ein Wort in das andere sich (astartig) verschlingt,<sup>2</sup> d. h. in dasselbe sich einnistet; jedes Ding aber, von dem ein Theil in den anderen sich einzwängt, das verästelt sich.<sup>3</sup>

4. Mit den Worten: *فهذا الوجه الذي نعيننا اليه* schliesst Sujūṭī das vollständige Excerpt über das Homonym *قَيْن*<sup>4</sup> aus Abū Tajjīb's Schrift an, das nach seiner Eintheilung in ein *شجرة* und acht *فروع* 180 Vocabeln enthält.

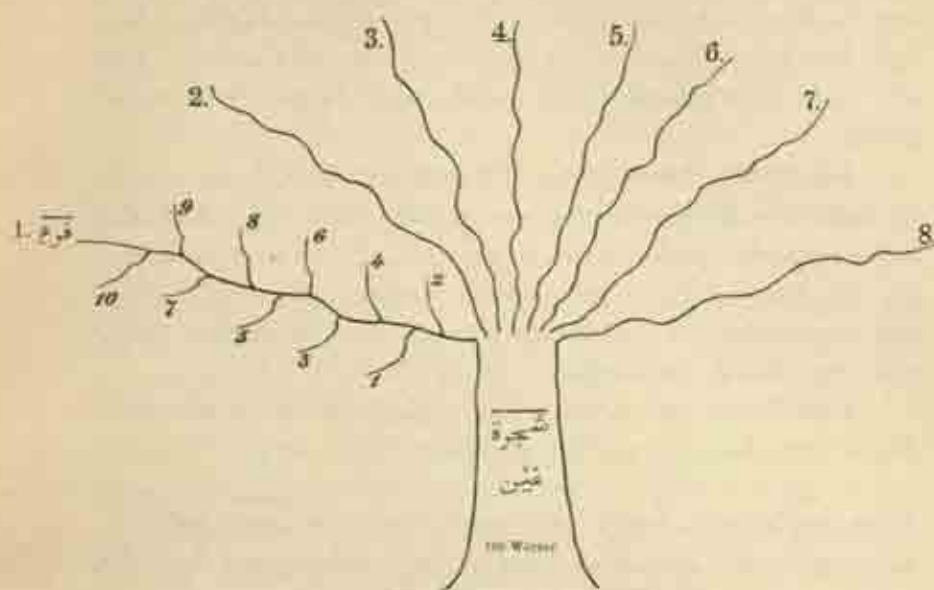
Folgende Zeichnung mag die Grundidee des *مشجر* veranschaulichen:

terres Werk (in seiner mittleren Redaction) in der Wiener Handschrift die Grundlage zu Fildem's vorher erwähnten Arbeit bildete.

<sup>1</sup> Daher erscheint die Aussprache *المشجر* als zweifellos richtig; *المشجر* ist ein in viele *شجرة* eingetheiltes Ganze; so heisst auch der Titel von Zamahšārī's bekanntem grammatischen Werke *المفصل*, weil es ein in viele *فصل* eingetheiltes Ganze ist.

<sup>2</sup> Vgl. *Tāǧ al-'arab*: *في بعض أعضائه في بعض*.

<sup>3</sup> Ueber *قَيْن* als *مشتراك* Ausführliches bei Sm. 1, 177 ff. (seltsamer Weise ohne Zurückbeziehung auf *المشجر*); dasselbst viele interessante literargeschichtliche Notizen; auch *Tāǧ al-'arab* bringt s. v. *قَيْن* manches Wichtige über diesen lexikalischen Artikel, wie überhaupt eine Sammlung aller diesbezüglichen Details eine schöne lexikalische Skizze abgeben möchte.



5. Ein solches, *شجرة الدر* genanntes Werk muss ein überaus reichhaltiges lexicalisches Material enthalten haben: Sm. heisst es am Ende des Excerptes: وفي الكتب المؤلفه في هذا آخر هذا المثال وفي الكتب المؤلفه في هذا النوع أمثلة كثيرة من ذلك. Aus Ta'alibi's *Sirr*, 182 f., sowie aus Sujūṭi's Tractat über *المشتركة*, Sm. 1, 177 ff. lernen wir eine ganze Reihe solcher Homonymen kennen; dazu gehören neben *عين* z. B. *حال*, *مولى*, *مولى*, *مولى* u. s. w.<sup>1</sup>

6. Als Terminus technicus der Lexicographie hat *المشجر* sein Analogon in dem Kunstausdrucke der Traditions-Wissenschaft: *المسلسل*, ununterbrochene (Tradition):<sup>2</sup> Sm. 1, 229, 7 in *هذا النوع يناظره من علم الحديث فروع المسلسل*: لطيفة.

7. Wie erwähnt, ist das *شجرة الدر* des Abū Tajjīb sehr alt und darum allein schon Sujūṭi's Excerpt sehr werthvoll. Doch auch

<sup>1</sup> Die rhetorische Figur *الإشترطام* hat gewisse Berührungspunkte mit der Homonymik gemein; vgl. Meunier, *Rhetorik der Araber* 107, 177 f.

<sup>2</sup> Vgl. Rieu, *Comm. des In-ṣad-din*, . . . 4 f. u. 10.

rücksichtlich des Inhalts und des, öfters mit kleinen Exkursen untermischten, lexicalischen Stils verdient dieses Excerpt unsere volle Beachtung; Manches erscheint hier, was bei Gauhari fehlt, sehr viele Worterklärungen aber sind genauer und bestimmter gefasst.

Ich glaube daher keinen Fehlgriff zu thun, wenn ich die 78 Zeilen des Bülâker Textes hier in philologisch treuer Reproduction wiedergebe, vielleicht um so weniger, als die Bülâker Edition, die eine Neubearbeitung schon längst verdient hätte, voller Fehler und typographischer Ungenauigkeiten ist, bei lexicalischen Dingen aber eine Akribie unerlässlich erscheint.

Dem Texte ist ein Wort-Index angefügt: die Zahlen hinter den Wörtern beziehen sich auf die Zeilen des Textes.

شَجَرَةٌ<sup>1</sup> الْعَيْنِ عَيْنُ الْوَجْهِ وَالْمَجْدِ الْقَصْدُ الْكُشْرُ وَالْكَسْرُ جَانِبُ  
الْخِيَا. وَالْخِيَا مَصْدَرُ خَابَأَتْ الرَّجُلَ إِذَا خَبَأَتْ لَهُ خَبَأً وَخَبَأَ لَكَ شَيْئًا وَالْخَبَاءُ  
الشَّعَابُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى<sup>2</sup> يُخْرِجُ الْكُتُبَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالسَّعَابِ اسْمُ  
عِمَامَةٍ كَانَتْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ وَالتَّمْيُّ التَّلُّ الْعَالِي وَالتَّلُّ  
مَصْدَرُ التَّلِيلِ وَهُوَ الْمَضْرُوعُ عَلَى وَجْهِهِ وَالتَّلِيلُ ضَمُّ الْعُنُقِ وَالْعُنُقُ الرَّجُلُ مِنْ  
الْجُرَادِ<sup>3</sup> وَالرَّجُلُ الْعَهْدُ وَالْعَهْدُ الْفَطْرُ الْمُعَاوِدُ وَالْمُعَاوِدُ الْمَرِيضُ الَّذِي يَعُودُ فِي  
مَرَضِهِ وَيَعُودُ فِي مَرَضِهِ وَالْمَرِيضُ الشَّائِكُ وَفِي التَّمْزِيلِ<sup>4</sup> فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَيْ  
شَكٌّ وَالشَّائِكُ الطَّاعِنُ يُقَالُ شَكَّهُ إِذَا طَعَنَهُ وَالطَّاعِنُ الدَّاخِلُ فِي السِّنِّ وَالسِّنُّ  
قُرْنٌ مِنْ إِذَا أَيْ قِطْعَةٌ وَالْقُرْنُ الْأُمَّةُ مِنَ النَّاسِ وَالْأُمَّةُ الْجَمْعُ مِنَ الثَّغْرِ وَالْحَيْنُ  
خَلَبٌ الْقَائِمَةُ مِنَ الْوَقْتِ إِلَى الْوَقْتِ وَالْخَلَبُ مَاءُ السَّمَاءِ وَالسَّمَاءُ مَقْفَدُ الْبَيْتِ<sup>5</sup>  
وَالْبَيْتُ زَوْجُ الرَّجُلِ وَالزَّوْجُ الْقَطْعُ مِنْ فَرْشِ الدِّيْبَاجِ وَالْفَرْشُ أَفْتَاءُ الْإِبِلِ مِنْ قَوْلِهِ  
تَعَالَى<sup>6</sup> خَمُولَهُ وَفَرْشًا وَالْإِبِلُ قَالَ الْمُفَسِّرُونَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى<sup>7</sup> أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى  
الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ قَالُوا الْعِثْمُ وَالْعِثْمُ الصَّدَى مِنَ الْعَطَشِ وَالصَّدَى مَا تَحْتَوِي  
عَلَيْهِ الرِّهَامَةُ مِنَ الرِّمَاحِ وَالرِّهَامَةُ جَمْعُ هَالِمٍ وَهُوَ الْعَطْشَانُ وَالهَالِمُ السَّالِمُ فِي  
الْأَرْضِ وَالسَّالِمُ الصَّائِمُ وَهُوَ فَمِنْ السَّالِمِينَ وَالصَّائِمُ الْقَائِمُ وَالْقَائِمُ ضَمُّعُهُ<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Sm. 1, 219, 12. — <sup>2</sup> Sûre 27, 26. — <sup>3</sup> Vgl. Mutanabbî 141, 19. — <sup>4</sup> Text falsch القيد (mit ف). — <sup>5</sup> Sûre 8, 51. — <sup>6</sup> Sûre 6, 143. — <sup>7</sup> Sûre 88, 17. — <sup>8</sup> Sûre 9, 113.

الرَّاهِبِ وَالرَّاهِبِ الْمُتَحَوِّفِ<sup>١</sup> وَالْمُتَحَوِّفِ الَّذِي يَقْتَطِعُ مَالَ غَيْرِهِ فَيَمْتَنِقُصُهُ<sup>٢</sup>  
 وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: أَوْ يُأْخِذْهُمْ عَلَى تَحَوِّفٍ وَالْبَالُ الرَّجُلُ ذُو الْغِنَى وَالْثَرَاةُ  
 وَالْقَرَاءُ كَثْرَةُ الْأَهْلِ وَالْأَهْلُ الْخَلِيقُ يُقَالُ غُلَانٌ أَهْلٌ لَكَذَا أَيْ خَلِيقٌ بِهِ وَالْخَلِيقُ  
 الْمَخْلُوقُ أَيْ الْمَقْتَرُ وَالْمَخْلُوقُ الْكَلَامُ الرَّوْرُ وَالرَّوْرُ الْقُوَّةُ وَالْقُوَّةُ الطَّاقَةُ مِنْ طَاقَاتِ  
 ٢٠ الْخَيْلِ وَالطَّاقَةُ الْمُقَدَّرَةُ وَالْمُقَدَّرَةُ النِّسَارُ وَالنِّسَارُ خِلَافُ النِّمِينِ وَالنِّمِينُ الْأَيْتَةُ  
 وَالْأَيْتَةُ التَّقْصِيرُ وَالتَّقْصِيرُ خِلَافُ الْخَلْقِ وَالْخَلْقُ الذَّبْحُ وَالدَّبْحُ الشَّقُّ وَالشَّقُّ شِدَّةُ  
 الْأَمْرِ عَلَى الْإِنْسَانِ وَالشِدَّةُ الْخُلْدُ وَالْخُلْدُ الْخَزْمُ مِنَ الْأَرْضِ وَالْخَزْمُ شِدَّةٌ حَزْمٌ  
 الْقُرْسُ وَالْخَزْمُ مَصْدَرٌ تَحَازَمَ الرَّجُلَانِ إِذَا تَبَارَا أَيْهَمَا أَحَزَمَ لِلْخَيْلِ أَيْ أُخْلِقَ  
 لِحَزْمِهَا وَالْحَزْمُ الْأَحْكَمُ فِي الْأُمُورِ وَالْأَحْكَمُ الْأَمْنَعُ وَالْأَمْنَعُ الْجَانِبُ الْمَتْنِعُ وَالْمَتْنِعُ  
 ٢٥ الشَّىءُ الْمَمْنُوعُ مِمَّنْ طَلَبَهُ وَالطَّلَبُ الْقَوْمُ الْقَائِلُونَ وَالْقَوْمُ الرَّجُلُ الْقَائِمُ وَالْقَائِمُ  
 الْمُصَلَّى وَالْمُصَلَّى مِنَ الْخَيْلِ الَّذِي يُجْبَى بَعْدَ السَّابِقِ فِي الْجُرَى وَالْجُرَى الْإِفَاضَةُ  
 فِي الْأَخْبَارِ وَالْإِفَاضَةُ الْأَنْفَاقُ وَالْأَنْفَاقُ الْأَكْبَابُ الْإِنْفَاءُ وَالْإِنْكِبَابُ ذِكْوَةُ الصَّدْرِ مِنْ  
 الْأَرْضِ وَالصَّدْرُ الرَّكِيضُ وَالرَّكِيضُ الْمَصَابُ فِي رَأْسِهِ بِسَهْمٍ وَالسَّهْمُ الْقِسْطُ مِنَ  
 الشَّىءِ وَالْقِسْطُ الْعَدْلُ وَالْعَدْلُ الْمَيْلُ الْحُبُّ وَالْحُبُّ آيَةُ مِنَ الْجَرِّ وَالْجَرُّ  
 ٣٠ سَقَمُ الْخَيْلِ وَالسَّقَمُ الصَّبُّ وَالصَّبُّ الدَّلْفُ مِنْ عَشَقٍ بِهِ وَالدَّلْفُ الْعِلَّةُ وَالْعِلَّةُ  
 السَّبَبُ وَالسَّبَبُ الْخَيْلُ وَالْخَيْلُ ضَيْدُ الْعَصْفُورِ بِالْجِبَالَةِ وَالْعَصْفُورُ قُرَّةٌ ذَقِيقَةٌ  
 فِي جَبِينِ الْقُرْسِ وَالْقُرَّةُ أَوَّلُ لَيْلَةٍ يَزِي فِيهَا الْهَلَالُ وَالْهَلَالُ الرَّخَى الْمُثْلَمَةُ  
 وَالرَّخَى سَيِّدُ الْقَبِيلَةِ وَالْقَبِيلَةُ وَاحِدُ شُيُوءِ الرَّأْسِ وَالشُّيُوءُ الْأُحْوَالُ وَالْأُحْوَالُ  
 جَمْعُ حَالَةٍ وَحَالَتُهُ الْكَارَةُ وَالْكَارَةُ جَمْعُ كَابِرٍ وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ تِمَامَتُهُ عَلَى رَأْسِهِ  
 ٣٥ وَالرَّأْسُ فَارِسُ الْقَوْمِ وَالْفَارِسُ الْكَاسِرُ قُرْسُهُ<sup>٤</sup> الشَّبْعُ<sup>٥</sup> وَالْكَاسِرُ الْعَقَابُ وَالْعَقَابُ  
 رَأْيُهُ الْجَيْشُ وَالْجَيْشُ جَيْشَانُ الْمَقْسُ وَالتَّقْسُ مِلٌّ<sup>٦</sup> نَقِبٌ<sup>٧</sup> مِنْ دِيَاغٍ<sup>٨</sup> وَالْكَفُّ  
 حِيَاظَةُ كَفَّةِ الثَّوْبِ وَالثَّوْبُ نَفْسُ الْإِنْسَانِ وَالْإِنْسَانُ النَّاسُ كُلُّهُمْ قَالِ الرَّاجِزُ  
 \* وَنَضِيَّةٌ نَبِيَّتُهُمْ مِنْ عَذْنَانِ \*  
 \* يَهْدِي اللَّهُ جَمِيعَ الْإِنْسَانِ \*

٤٠ قَزَحَ وَالْعَيْنُ غَيْنُ الشَّمْسِ وَالشَّمْسُ شِمَاسُ الْخَيْلِ وَالْخَيْلُ الْوَهْمُ وَالْوَهْمُ  
 الْخَيْلُ الْكَبِيرُ وَالْخَيْلُ دَابَّةٌ مِنْ دَوَابِّ الْبَحْرِ وَالْبَحْرُ الْمَاءُ الْمَلْحُ وَالْمَلْحُ الْخُرْمَةُ

<sup>١</sup> Sm. 1, 220, 1. — <sup>٢</sup> So der Text; besser: فَيَمْتَنِقُصُهُ. — <sup>٣</sup> Suren 16, 49. —

<sup>٤</sup> Als اسم الشَّوْع = شِدَّة. — <sup>٥</sup> Nach القراء aber ist جَرٌ nur ein تصحيف für جَرَّ

den Ragaz-Vers in Hatanî's Muḥit s. v. — <sup>٦</sup> Sonst سَيِّد. — <sup>٧</sup> Besser: قُرْسُهُ

— <sup>٨</sup> Besser: الْكَفُّ (mit آل) wie später.

والغربة ما كان للإنسان حراماً على غيره وحراماً حتى من العرب والحى ضد  
الميت

فَرَعَ وَالْعَيْنُ التَّقْدُ والتَّقْدُ ضَرْبُكَ أذن الرجل أو أنفه بإصبعك والأذن  
الرجل القابل لها يَسْمَعُ والقابل الذى يَأْجُذ الدلو من المائع والدلو السير<sup>45</sup>  
الرقيق والرقيق الصاحب والصاحب عَيْفٌ والسيف مصدر ساف ماله إذا  
أودى وأودى الرجل إذا خرج من إخليله الودى والودى الغسيل

فَرَعَ وَالْعَيْنُ موضع انفجار الماء والانفجار انشقاق عمود الصبح والصبح جمع  
أصبح وهو لون من ألوان الأشود واللون الضرب والضرب الرجل المهزول<sup>50</sup>  
والمهزول الفقير والفقير المكسور فخر الظهور والفقر البوارى والبوارى أفوف الجبال  
والأفوف الأوائل من كل شىء والواحد ألف يضم الهمزة وفي التون القسم  
والسكون

فَرَعَ وَالْعَيْنُ عَيْنُ الميزان والميزان يُرَجُّ فى السماء والسماء أغلى من  
الغرس والمثنى الصلْب من الأرض والأرض قوائم الدابة والقوائم جمع قائمة  
وهى السارية والسارية المُرْتَه تُنْشَأُ لَيْلاً والقيل فَرَجُ الكروان والفرج ما اشتملت<sup>55</sup>  
عليه قبائل الرأس من التماغ والقبائل من العرب دون الأحياء

فَرَعَ وَالْعَيْنُ مَطَرٌ لَا يُقْلَعُ أَيْامًا وَمَطَرٌ حَتَّى من أحياء العرب والأحياء جمع  
حياء الناقة والحياة الاستحياء والاستحياء الاستيقاظ والاستيقاظ التماس المطرة  
والالتماس الجماع والجماع ضد الفراق والفراق جمع فراق وهو ظرف يسع بمتين  
رطلاً والفراق جمع فارق والفارق من التوق والأكن التى تذهب على وجهها عند<sup>60</sup>  
الولادة فلا يُدْرَى أين كُتِمَتْ

فَرَعَ وَالْعَيْنُ رَيْسُ القوم والرئيس المصاب فى رأسه بغضا أو غيرها  
والرأس زعيم القبيلة أى سيدها والزعيم الصبير أى الكفيل والصبير السحاب  
الأبيض المبرك فى الهواء والأعناق جمع فَنَقٍ والعنق الرجل من الجراد  
والجراد العنيد والعنيد المَطَرُ الأوَّل فى السنة والأوَّل يوم الأحد فى لغة أهل<sup>65</sup>  
الجاهلية روى أبو بكر بن زريق عن أبى حاتم عن الأصمعى وأبى عبيدة وأبى

— وَتَى لغة قليلة für — 8m, 1, 221, 1. — لها يقال له Sonat

— 1 Text falsch الغريد (mit ف) wie oben. — 2 Eigentlich doch قوائم الدابة. — أسفل قوائم الدابة

زَيْدٌ كُلُّهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ حَبِيبٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو قَالَ كَانَتْ الْعَرَبُ فِي  
الْجَاهِلِيَّةِ تَسْمَى الْأَخْدَ الْأَوَّلَ وَالْأَثْنَيْنِ الْأَعْوَنَ وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ الْأَهْوَدُ<sup>١</sup> وَالثَّلَاثَةُ  
جَبَارًا وَالْأَرْبَعَةُ دُبَارًا وَالْخَمِيسُ مُؤَنَسًا وَالْجُمُعَةُ الْعَرُوبَةُ وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ عَرُوبِيَّةٌ<sup>٢</sup>  
70 قَلَّا يَعْرِفُهَا وَالسَّبْتُ شَيْئًا<sup>٣</sup>

فُرْعٌ وَالْعَيْنُ نَفْسُ الشَّيْءِ وَالنَّفْسُ مِثْلُ الْكَفِّ مِنْ دَبَاغٍ وَالْكَفُّ الدَّبُّ  
وَالدَّبُّ التَّوَرُّ الْوَحْشِيُّ وَالتَّوَرُّ قُشُورُ الْقَصَبِ تُعْلَوُ عَلَى وَجْهِ الْعَاةِ وَالْقَصَبُ  
رِهَانُ الْخَيْلِ وَالرَّهَانُ الْمِرَاهِنَةُ مِنَ الرَّهُونِ وَالْمِرَاهِنَةُ الْمَقَاوِمَةُ فَلَانٌ يَرَاهُنَ فَلَانًا  
أَي يَقَاوِمُهُ وَالْمَقَاوِمَةُ مَعَ الرَّجُلِ أَنْ تَذْكُرَ قَوْمَكَ وَيَذْكُرَ قَوْمَهُ فَتَتَفَاخَرَا بِذَلِكَ  
76 وَالْقَوْمُ الْقِيَامُ<sup>٤</sup>

فُرْعٌ وَالْعَيْنُ الدَّهَبُ وَالذَّهَبُ زَوَالُ الْعَقْلِ وَالْعَقْلُ الشَّدُّ وَالشَّدُّ الْإِحْكَامُ  
وَالْإِحْكَامُ الْكَفُّ وَالْمَنْعُ وَانْكَفَ قَدَمُ الطَّاوِرِ وَالْقَدَمُ الثَّبُوتُ وَالثَّبُوتُ جَمْعُ ثَبَّتَ  
مِنَ الرِّجَالِ وَهُوَ الشَّجَاعُ وَالشَّجَاعُ الْحَيَّةُ وَالْحَيَّةُ شَجَاعُ الْقَبِيلَةِ يَقَالُ فَلَانٌ حَيَّةً  
ذَكَرَ إِذَا كَانَ شَجَاعًا جَرِيًّا قَالَ الشَّاعِرُ

\* وَإِنْ رَأَيْتَ بَوَادِي حَيَّةً ذَكَرًا \* 80  
\* فَأَذْهَبَ وَذَمَّتْهُ أُمَارِسُ حَيَّةُ الْوَادِي \*

## Index.

12	إِبِلٌ	51	أَنْفٌ	58	اسْتَنْبَقَا	18	ثُرَا
44	أَنْزَنَ	51	أَنْوَفٌ	11	بَيْتٌ	37	ثُوبٌ
54	أَرْضٌ	68 65	أَوَّلٌ			72	ثَوْرٌ
21	أَيَّةٌ	18	أَهْلٌ	4	ثَلٌّ		
9	أَمَةٌ			5	ثَلِيلٌ	69	جَبَارٌ
37	إِنْسَانٌ	41	نَجْرٌ	77	ثُبَّتَ	65	جَرَادٌ
69	مُؤَنَسٌ	50	بَوَادِرٌ	77	ثُبُوتٌ	29	جَرٌّ

<sup>١</sup> S. Birlan's *Muḥḥ* s. v. *عرب* and *دبر* — <sup>٢</sup> Und *أوهد* — <sup>٣</sup> Sm. ii, 86, 7.

<sup>٤</sup> Sm. i, 222, 1.

26	جَرَى	2	حَبَا		15	صَالِم
22	جَلَد	2	حَابَا	31	صَنِيب	
59	جَمَاع	2	حَبَا	3	صَحَاب	49
41	جَمُل	3	حَب	55	سَارِيَّة	
36	جَيْشِي	18	خَلِيق	90	سَقَم	8
		19	تَخْلُوق	52 10	سَمَاء	25
29	حَب	16	مَتَخَوِّف	8	سَم	20
31	خَبَل	40	خَيْل	28	سَهْم	
31	جِبَالَة			15	سَالِح	29
42	خَرَام	69	دُبَار	40	سَاف	69
42	خُرْمَة	45	دَلُو	40	سَيْف	31
23	تَحَارُف	30	ذَنَف			35
24	أَحْزَم			33	شَبُوب	76
22	خَزَم	72	ذَب	78	شَجَاع	30
23	حِزَام	21	ذَمَج	76	شَدَّ	64 5
24	أَحْكَم	76	ذَعَب	22	شِدَّة	64
77	إِحْكَام			21	شَق	65 6
10	حَلَب	63 35	رَأْس	8	شَك	6
21	خَلَق	62 28	رَأْسِي	8	شَاك	44, 40, 1, 57, 53, 48, 76, 71, 62.
34	حَالَة	6	رَجُل	40	شَمْس	
33	أَخْوَال	33	رَحَى	70	شِيَار	
9	جَمِين	46	رَقِيق			32
42	حَي	16	رَاهِب	30	صَبَّ	13
78	حَنَة	73	رَاهِن	48	صَنِيع	
58	حَيَا	73	مُرَاهِنَة	49	أَصْبَح	48
57	أَحْيَا	73	رَهَان	63	صَبِير	55
58	اسْتَحْيَا			46	صَاحِب	35
		63	زَعِيم	28	صُدِّر	11
		11	زَوْج	13	صَنَى	59
2	حَبَا	19	زَوْر	26	مَضَل	60
						فَارِق

59	خِرَاق	54	قَوَائِم	69	أَهْوَدُ
50	فَقْر	74	مَقَاوِمَة	14	هَامَة
50	فَقِير	75 26	قَوْم	14	هَائِم
		19	قَوَّة	68	أَهْوَنُ
45	قَابِل				
33	قَبِيلَة	27	اتِّكَاب	1	وَجْه
54	قَبَائِل	1	كُسْر	47	أَوْدَى
20	مَقْبِرَة	35	كَابِر	47	وَدَى
77	قَدَم	77 71 36	كُف	53	مِيزَان
9	قَرَن	27	اتِّكَفَاء	40	وَعَم
29	قَسَط	34	كَالِم		
72	قَصَب	34	كَارَة	20	يُسَار
1	قَصْد			20	يُجِين
31	تَغْصِير	69	التَّمَاسِ		
25 15	قَالِم	49	لَوْن	50	مَهْزُول
54	قَالِمَة	55	لَيْل	32	هَلَال

## Anzeigen.

M. BLOOMFIELD. *The Kauśika-Sūtra of the Atharvaveda, with Extracts from the Commentaries of Dārila and Keśava*. Edited by — [Vol. xiv of the *Jour. Am. Or. Soc.*]. New-Haven 1890 [pp. lxxv, 424].

The Kauśika-Sūtra, which bears also the title Saṁhitāvidhi, possesses a greater value for the correct interpretation of the Atharvaveda than any other among its Āngas. Hence, Śāyana treats it in his commentary of the Saṁhitā as the chief Sūtra of the fourth Veda, from which the Vinīyoga of the Sūktas may be learnt, and allots to the more pretentious Vaitāna-Sūtra a secondary position. Of late, Professor BLOOMFIELD has also shown in a series of excellent essays, which, I trust, will be continued, that it is much the safest guide for students of the Atharvaveda, and with its help he has succeeded in clearing up various dark points and in correcting some rather serious errors of other Vedists. An edition of the work was, therefore, a real desideratum. That, now offered to us, is a very good piece of work, as good as could be turned out with the available materials, which, owing to the great ignorance of all modern Atharvavedis, are in a bad condition. Professor BLOOMFIELD's critical method deserves all commendation. He has carefully utilised the very corrupt commentary of Dārila, the Paddhatis, the Kalpas and Pañīśaṭas of the Ātharvaṇas, as well as the published literature of the Vedas. Though he does not hesitate to place, as must be done in the case of the Kauśika-Sūtra, a number of conjectures into his text, he nevertheless is very conservative and makes due allowance for the peculiarities of the language and style of the Sūtras. And most of his emenda-

tions are very plausible. In collating the MSS. Professor BLOOMFIELD has taken even more trouble than was absolutely necessary. His MS. Bh. is only a modern copy of the MS. P., which I had taken in 1871 or 1872 in order to present it to the Berlin Library. In connexion with this matter, I may add a few facts regarding the other MSS., which may prove serviceable hereafter. First, the MS. P. is that, which Professor HAUG saw at Broach (the *Brugukshetra* i. e. *Bhrigukshetra* of the colophon) in 1864, and which I acquired in 1871 from NARBHERĀM DAVE (i. e. *Deivadān*, not *Deca*, as is stated on p. x). Further, the MS. K. has certainly been copied from the same original as P. I purchased it in Ahmadābād on June 29, 1880 together with 89 other MSS. of the Atharvaveda, which, if I remember rightly, had belonged to a Brahman in the Cambay State. Moreover, the MS. Bā comes likewise from Gujarāt and probably from the neighbourhood of Ahmadābād. Its colophon must be corrected, as follows: निष्ठावि[त]मिता[तत] विक्रमव्रीतयज्ञपाराम[मिण] । निष्ठाविते काशिपुरि-  
[री]मथ्ये । etc. *Kāśipuri* is sometimes used by the Pandits as the Sanskrit name of *Kāsindra-Pāḍāḍi* near Ahmadābād, and it was probably there that Kīrpārām, the son of Trikamji, had it copied. Finally, the MS. E, which is a copy either of No. 21 or 22 of my Collection of 1866/68, comes from the Dekhāṇ. I had two copies taken, one from a modern MS., belonging to Mr. LIMAYE at Ashtē, and one from a MS., discovered in Sātārā or Kolhāpur. The genetic relation of MS. E to Ch, which Professor BLOOMFIELD suspects, is very probable, as large numbers of MSS. used to be imported from Benares into the Dekhāṇ.

In the notes to the text Professor BLOOMFIELD has given the greater portion of Dārila's Bhāṣhya, as well as extracts from the Atharva-Paddhati,<sup>1</sup> and in the Appendix extracts from Keśava's Paddhati. Both are indispensable, and I think, it would have been well, if the Bhāṣhya had been given in full. For the emendation and understanding of the Bhāṣhya and of the Paddhatis a knowledge of

<sup>1</sup> This work is the commentary on the Kausika, of which Professor HAUG speaks in his Report of 1864. The title in Mr. NARBHERAM's copy, which Prof. HAUG saw, is *Saṁhitāśikṣikācaranā*, see my Report of 1870/1, p. 2.

Gujarāṭī is desirable. For, their language is full of Gujaraticisms, and many bad spellings occur, which point to faults in pronunciation, common in Gujarāt. Thus Dārila's *jyeshthāmadhu* (Intro., p. lvi) for *mudhugashṭikā* is an unlucky transliteration of Gujarāṭī *jethmadh*, his *prishṭi* for *prishṭha*, (which is also common with the Jaina authors of the 14<sup>th</sup> and later centuries) has been caused by the Gujarāṭī *pīṭh*, a feminine, and the faulty pronunciation *shṭ* instead of *shṭh*, and his *(aja)-leṇḍikā* renders Gujarāṭī *liṇḍī* which is always used for goat's dung. I should not wonder, if Dārila had belonged to the ancestors of the Lopāvādā colony of Atharvavedis, because he apparently was well acquainted also with the language of Mālvā. Again, Koka's *māyaka* occurs in the Cintra Prastāsi (*Epigraphia Indica*, 1, 277) and is a measure used in Southern Kāthiāvaḍ (Bérūni, *Indica* 1, 166). The same author's *challanikā* (as must be read instead of *vallunikā*), is a bad transliteration of Gujarāṭī *chālāṇī* 'a sieve'. The correct Sanskrit would have been *chālani*. Further, the word *kājala*, used in the Daśa Kar. and Ath. Paddh., is the correct Gujarāṭī form for *kajjola*. If the author of the latter work says, p. 1 note 5, *mantrā nāsti*, the blunder is due to the Gujarāṭī *nathī*, which is used for the singular and the plural. One hears such phrases, as well as expressions like *alan-bhūca* (Intro., p. lvi) and *cikalpita* (*ibidem*, p. lvii), very commonly from half educated Pandits and Bhattjis. As regards the spelling, I will only point out one instance, where the pronunciation of Gujarāt is clearly perceptible. The Ath. Paddh. has p. 2, note 1:—

आचारसंप्रदायविषये विष्णुतानि ब्राह्मणानि शिष्ये संप्रदायो रचितः ।

Professor BLOOMFIELD has very properly put a sign of exclamation after *śikṣa*, but he might have confidently emended it by adding in brackets *śishyāy*. *Kha* is commonly pronounced for *sha*. Further, uneducated people often use *kha* for *khya*, and say e. g. *muksh* for *mukhya* (compare the Vedic *kīā* for *khyā*). They also pronounce *e* for *ai* and do not sound the Visarga. With a knowledge of Gujarāṭī a good many similar emendations may be made, and other peculiarities, such as the occasional omission of the case-terminations,

find their explanation, if one keeps in mind that Dārila and the other Bhattjis did not write pure Sanskrit, but the mixture of Sanskrit and Gujarāṭi, common among men of their class.

Professor BLOOMFIELD's introductory remarks on the language of the Kausika-Sūtra, its component parts and the Śākhās of the Atharvaveda are most valuable and interesting. The indices materially facilitate the use of the book. The warmest thanks of every Sanskritist are due to him for the great trouble he has taken in order to make his work really useful and serviceable. I trust that he will eventually give us a translation of the Kausika-Sūtra, for which task he is better qualified than most other Sanskritists.

Vienna, July 25, 1891.

G. BÜHLER.

W. CALAND. *Zur Syntax der Pronomina im Avesta*. Amsterdam 1891.  
(Aus den *Verhandlungen* der k. Akademie der Wissenschaften in Amsterdam, B. xx.)

Die vorliegende Abhandlung, die auf einer gewissenhaften Durcharbeitung der Texte beruht, ist ein neuer Beitrag zu der besonders durch die Arbeiten HÜSCHMANN's und JOLLY's ausser allen Zweifel gestellten Thatsache, dass das Avestische auch syntactisch die allernächsten Beziehungen zum Altindischen hat. Sehr hübsch ist in diesem Betreff der vom Verfasser (p. 14) geführte Beweis, dass *aem* und *hau*<sup>1</sup> genau so angewendet werden, wie *ayam* und *asau*, ferner die zuerst, meines Wissens, von ihm bemerkte Verwendung des indischen Relativums im Sinne der persischen *izafet* (p. 22). Für einen glücklichen Gedanken halte ich die vom Verfasser versuchte Eintheilung der verbalen Relativsätze nach ihrer Bedeutung in adjectivische und

<sup>1</sup> Ich stimme dem Verfasser vollkommen bei, wenn er die Form *hau* für apokryph hält. Das indische *asau* zerlegt sich wohl in *a* + *sā* + *u*, wobei *sā* Masculinum, oder besser gesagt Commune, ist. Als Masculinum wird es bekanntlich einmal im Rigveda gebraucht und es ist nicht nöthig darin metrische Verlängerung zu sehen, da ja indogermanische Masculina auf *ā* existiren.

selbstständige (p. 29), ein Unterschied, der bekanntlich in der englischen und französischen Interpunction auch äusserlich hervorgehoben wird. Interessant ist auch der aus dem Gebrauche der Possessiva sich ergebende Schluss, dass das Altindische sie einstmals alle verwendet habe und dass *sa* erst später allein herrschend geworden sei (p. 53).

Nicht beizustimmen vermag ich dem Verfasser, wenn er (p. 17) gegen die allgemein angenommene Hypothese, dass das Relativum aus einem Demonstrativum hervorgegangen sei, Einwendungen erhebt. Es ist immer bedenklich solche allgemeine Behauptungen auf Grund von Untersuchungen, die ihrer Natur nach ein eng beschränktes Gebiet umfassen, aufzustellen. Uebrigens ist die Beweisführung des Verfassers, wenn ich ihn recht verstehe, nur dagegen gerichtet, dass das Relativum erst auf iranischem Boden aus dem Demonstrativum entstanden sei. In einem Falle, nämlich den concessiven Relativsätzen, soll nach dem Verfasser (p. 39) kein Beziehungsbegriff im Hauptsatze vorhanden sein; ich kann jedoch nicht finden, dass die dafür angeführten Stellen aus dem Rigveda eine solche Auffassung, die mit dem Begriffe des Relativums in Widerspruch steht, rechtfertigen. Wenn ein Rsi sich an den Gott wendet mit der Anrede: 'Welche Weisen auch immer dich gerufen haben, höre mich,' so fühlt sich der Sprecher offenbar als in einer gewissen Beziehung zu den anderen Weisen stehend, ihnen ebenbürtig oder überlegen, und das Relativum bezieht sich auf die Kategorie, zu der sich der Rufer selbst rechnet.

Die Fälle, in denen nach Justi Ausfall des Relativpronomens anzunehmen ist, sind vom Verfasser nicht erörtert worden, auch *yad*, als Conjunction, hat er bei Seite gelassen; beides hätte wohl eine Besprechung verdient.

Dass das Grundwort von *khūthaiti* mit der indischen Wurzel *knath* identisch sei (p. 26), scheint mir wegen des Nasals ausserst zweifelhaft, auch sehe ich in der Form nicht die 3. P. sing., sondern fasse mit Anderen das vorhergehende *yām* im Sinne der Iḍāfet.

Dass das Indische „nur“ *kaçit* im Sinne eines Indefinitums gebrauchen könne (p. 48), ist wohl ein Versehen, da *kaçana* und *kopi* dieselbe Bedeutung haben.

J. KIRSTE.

ABEL MECHITHAREAN, Erzbischof. *Պատմութիւն ժողովոց Հայաստանեայց եկեղեցւոյ հանգեթի կանոնադրութեամբք* (Geschichte der Concilien der armenischen Kirche zugleich mit den Canones). Wajarsapat (Edźmiatsin). ԹՅԻՎ = 1874. 8. թիւ und 159 S.

Obgleich seit der Veröffentlichung dieses Werkes mehrere Jahre verflossen sind, so glaube ich dennoch, dass eine kurze Anzeige desselben nicht überflüssig sein dürfte, da es einerseits den europäischen Gelehrten kaum bekannt geworden ist und andererseits für die Kirchengeschichte einen hohen Werth beanspruchen kann.

Das Buch umfasst in 61 Capiteln alle Concilien der armenischen Kirche von der Begründung derselben bis zum 17. Concil von Wajarsapat (Edźmiatsin) im Jahre 1866. Jedem Concil sind die von demselben angenommenen Canones beigelegt.

Wegen der Canones ist diese Publication ein Quellenwerk zu dem von mir (S. 52) angezeigten Rechtsbuche von Mechithar G68, weshalb es auch von dem Herausgeber W. BASTAMEAN in der Einleitung häufig citirt wird.

In Betreff des Planes des Werkes und des Verfahrens bei der Veröffentlichung der Canones spricht sich der Verfasser auf S. 11 folgendermassen aus:

Ի զլիարարութեան պատմութեան հետեւեցաք աղետակն համառօտելոյ 'ի Միքայել Լճրեպետոյտէ Սաղանթեան, զոր ազգայեալ է միով թերթիւ 'ի Մանուս յամի 1830, իսկ զկանոնս, է՝ զոր եղաք ըստ համառօտութեանցն 'ի Պատմութեան Հայոց Ս Չամչեան, թողգատութեամբ ընդ ձեռագիր կանոնադրոց զբառան հայրապետական աթոռոյս մերոյ սուրբ Լճրիանծնի, եւ է՝ որ լցուցանելով 'ի կանոնադրոց անտի զպահասորդան եւ զոչ եղեալան 'ի նմին Պատմութեան կամ առ նախանձա, կամ ոչ անելոյ 'ի ձեռքն:

FRIEDRICH MÜLLER.

## Kleine Mittheilungen.

*Bemerkungen über die Zendalphabet und die Zendschrift.* — Ich habe schon lange in Betreff der Zendalphabet und der sogenannten Zendschrift Ansichten gehegt, welche von denen der competenten Gelehrten vielfach abweichen. Da nun Dr. J. KIRSTE in dieser *Zeitschrift* eine Abhandlung über diesen Gegenstand veröffentlicht hat, so erlaube ich mir, meine Bemerkungen darüber hier in Kurzem mitzutheilen. Ich stelle die beiden Zend-Alphabete folgendermassen her:

## 1

[illegible]

<sup>1</sup> Uebertiefert ist hier die Reihe:

25. 0 0 2 5  
 sie scheint aber aus dem zweiten Alphabet hieher gerathen zu sein.

<sup>2</sup> Ist etwa 3. zu lesen?

## II.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100

Die einzelnen Buchstaben wurden von den Orthoepisten derart ausgesprochen, dass man hinter jeden derselben ein *a* setzte, also: *ka, ta, pa* u. s. w.; blos *u* wurde mit *u* gesprochen und die Resonanzlaute (Nasale) hatten das *a* nicht hinter, sondern vor sich, daher man *an, au, am* sprach. Daraus erklärt es sich, dass in den Alphabeten bald *ka, ta, pa*, bald *au, am*, bald *ka, ta, pa*, bald *au, am* geschrieben werden.

Auffallend ist, dass *u* im 1. Alphabet drei Mal erscheint, nämlich erstens in Begleitung von *au*, wohin es wahrscheinlich durch ein Versehen später gerathen ist, zweitens zusammen mit *a*, wo es entschieden hingehört, und drittens im Vereine mit *u*, wo das 11. Alphabet an dessen Stelle *u* bietet. Wahrscheinlich ist an dritter Stelle, wenn man für *u* die Aussprache *au* nicht gelten lassen will, dafür *u* zu setzen.

Auffallend ist auch die Stellung von *u* und *au* im 11. Alphabet. Man möchte nach der Aussprache dieser Laute und der Classification des 1. Alphabets vielmehr folgende Anordnung erwarten:

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100

Das 21. beider Alphabete ist nach meiner Ansicht nichts anderes als *u*. Während aber *u* aus dem *u* des Pahlawi hervorgegangen ist, geht *u* auf das alte *g* zurück, welches der Form eines hebräischen *g*

ähnlich war. Man liess später  $\omega$  fallen, um es nicht mit  $=$  zu wechseln.

$\omega$  des I. Alphabets (so möchte ich statt des überlieferten  $\omega$  lesen) ist nur eine Variante des darauffolgenden  $\omega$ ;  $\omega$  und  $\omega$  (das letztere scheint das  $\omega$  unserer Texte zu sein) werden im I. Alphabet zu den Gutturalen gerechnet, sie müssen daher wie das moderne griechische  $\gamma$  gesprochen worden sein. Das II. Alphabet zählt sie auffallender Weise (etwa durch indischen Einfluss?) zu den Vocalen.  $\omega$  des I. Alphabets (denn so muss gelesen werden) bedeutet, dass die Form des  $\omega$ , welche im An- und Inlaute vor, und im Auslaute nach Vocalen vorkommt, auch im Inlaute vor  $\omega$  und  $\omega$  sich findet. Dieses  $\omega$  des I. Alphabetes ist innerhalb des II. Alphabetes als  $\omega$  (denn so muss statt  $\omega$   $\omega$  gelesen werden) an das Ende der Consonanten gerathen. Statt der überlieferten  $\omega$   $\omega$   $\omega$   $\omega$  ist im I. Alphabet gewiss  $\omega$   $\omega$   $\omega$   $\omega$  zu lesen, d. i.  $\omega$ ,  $\omega$  im Anlaute ( $\omega$ ,  $\omega$ ) und im Inlaute ( $\omega$ ,  $\omega$ ).  $\omega$  des I. Alphabets oder, wie das II. Alphabet hat,  $\omega$  sind als  $\omega$  ( $\omega$ )  $\omega$  aufzufassen, vermöge ihrer Einordnung nach den  $\omega$ -Laute. Auffallend ist, dass  $\omega$ ,  $\omega$ , welche innerhalb des I. Alphabetes bei  $\omega$ ,  $\omega$  sich befinden, im II. Alphabet an die Spitze der zweiten Vocalreihe gestellt sind. Was das  $\omega$  in  $\omega$  zu bedeuten hat, ist mir nicht klar.

Beiden Alphabeten gemeinsam ist die Eintheilung der Laute in vier Classen, nämlich 1. Consonanten, 2. Halbvocale, 3. Muillirte Palatale, 4. Vocale.

Der Hauptunterschied in der Consonanten-Eintheilung zwischen Alphabet I und II besteht darin, dass Alphabet I die Nasalen in die Mitte der Reihe, dagegen Alphabet II an das Ende der Reihe stellt.

Was nun die Angabe Mas'udi's in Betreff der Zahl der Buchstaben des Zend-Alphabets betrifft, so habe ich darüber die folgende Ansicht:

Wenn Mas'udi angibt, das Alphabet habe aus 60 Zeichen bestanden, so hat er damit offenbar die Schrift der Parsen-Literatur überhaupt, nämlich sowohl des Awesta als auch der sogenannten Huzwaresch-Literatur, gemeint. — Da nämlich  $\omega = \omega$ ,  $\omega = \omega$ ,  $\omega = \omega$ ,

o = 6 identisch sind, nur mit dem Unterschiede, dass die ersteren im Pahlawi, die letzteren im Awesta-Texte vorkommen, so ist gar nicht daran zu zweifeln, dass man die Zahl 60 nur dann herausbringt, wenn man die beiden Alphabete, nämlich das Awesta- und das Pahlawi-Alphabet zusammenfasst, wie es KIESER in der auf S. 24 gegebenen Uebersicht factisch gethan hat.

Was nun das Verhältniss der Zendschrift zur Pahlawischrift, speciell dem sogenannten Bücher-Pahlawi anbelangt, so kann ich nicht der Meinung jener Gelehrten mich anschliessen, welche die erstere aus der letzteren direct ableiten und diesen Process etwa in das sechste Jahrhundert unserer Zeitrechnung versetzen.<sup>1</sup> Die Zendschrift hat sich schon früher, vielleicht schon im dritten Jahrhundert, von einem alten Pahlawi-Alphabet und zwar, wie ich bestimmt glaube, unter dem Einflusse der griechischen Schrift abgezweigt. Dafür sprechen die Zeichen 3, 4, 5, 6, 7 und besonders 8. Das Zeichen 3 kann nicht auf Pahl. 2 zurückgehen, sondern ist der Reflex jener alten Form des d, welche das offene Köpfchen besass; 4 ist das umgekehrte 3 und hat mit dem Pahl. 3 ursprünglich nichts gemein. — 5, 6 können nur aus dem w der Inschriften, nicht aber aus dem des Bücher-Pahlawi erklärt werden. 7 ist nicht, wie man glaubt, aus 2 entstanden, sondern hängt mit dem o des Bücher-Pahlawi<sup>2</sup> zusammen. Es schliesst sich wohl an o an, ist aber alterthümlicher als dieses. 8 sowohl im Zend- als auch im Pahlawi-Alphabete lässt sich aus dem sasanidischen 8 schlechterdings nicht ableiten, sondern geht auf eine ältere, dem hebräischen 8 ähnliche Form zurück, welche nicht zwei, sondern drei senkrecht herablaufende Striche besass.

Der Buchstabe 9 ist nicht, wie man glaubt, aus 4 entstanden, sondern aus dem 2 des Bücher-Pahlawi hervorgegangen.

<sup>1</sup> Vgl. SALEMANN C., Ueber eine Pareschhandschrift der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg, Leiden 1878, p. 25. (Vol. II der *Travaux de la 8<sup>e</sup> session du Congrès international des Orientalistes*) und STRICKER, *Vergleichende Grammatik der altiranischen Sprachen*, S. 11.

<sup>2</sup> Ueber diesen Buchstaben vergleiche man diese Zeitschrift IV, 353.

Ich erlaube mir nun meine Ansicht in Bezug auf die Entwicklung der Pahlawi- und Zendschrift übersichtlich mitzuthellen.

Dem Pahlawi-Alphabet liegen 17 Zeichen des semitischen (speziell aramäischen) Alphabets zu Grunde. Ein Buchstabe, nämlich *p*, fehlt ganz und *h*, *γ* einerseits, sowie *x*, *z*, *n*, *z* andererseits sind in je ein Zeichen zusammengefloßen.

Semitisch	Pahlawi	Zend
א	𐭠	𐭠 𐭡 𐭢 𐭣 𐭤 𐭥
ב	𐭡	𐭡
ג	𐭢	𐭢 (alte Form 𐭢)
ד	𐭣	𐭣 𐭤 (aus der alten Form hervorgegangen)
ה	𐭤	𐭤 𐭥 (aus der alten Form)
ו	𐭥	𐭥 𐭦
ז	𐭦	𐭦
ח	𐭧	𐭧 𐭨
ט	𐭨	𐭨
י	𐭩	𐭩 𐭪 𐭫
כ	𐭪	𐭪
ל	𐭫	𐭫 𐭬 𐭭
מ	𐭬	𐭬
נ	𐭭	𐭭 𐭮 𐭯
ס	𐭮	𐭮
ע	𐭯	𐭯 𐭰 𐭱
פ	𐭰	𐭰 𐭱 (gehen auf die alte Form zurück)
צ	𐭱	𐭱 𐭲 (aus der alten Form hervorgegangen)
ק	𐭲	𐭲 𐭳

*u*, *u* sind aus *ai* (<sup>1</sup>) hervorgegangen, *uo* ist = *u* + *u* (*du* + *ij*). *it* sind gewiss dem griechischen *ε* entnommen;<sup>2</sup> sie haben die Vorbilder für armen. *4*, *4* abgegeben.

Das Dativ-Zeichen 𐭠, 𐭡 im Neupersischen. — Das Dativzeichen 𐭠, 𐭡 des Neupersischen ist schwer zu erklären. Ich habe dasselbe schon lange aus der Präposition altpers. *pati*, awest. *paiti* abgeleitet

<sup>1</sup> Dieses Zeichen ging aus dem semitischen *z* hervor; es vertritt dann neben *x* auch *z* und *n*.

<sup>2</sup> SEIGEL a. a. O. 17.

wegen der Pronominalformen بدین, بدان, بدو, welche die ältere Form von به ب als بد voraussetzen lassen. Dagegen aber lässt sich einwenden, dass die Präposition *patij*, *paiti* im Neupersischen ihr anlautendes *p* beibehalten hat, wie aus پیمان, پیکار, پیکر etc. deutlich hervorgeht, daher das Dativzeichen به ب lauten müsste. Soll das *b* von به ب auf ein älteres *p* zurückgehen (und dies fordert die Form des Parsi به, \*ه), dann muss dieses *p* ursprünglich im Inlaute zwischen Vocalen gestanden haben. Es wäre daher passend an altpers. *upā* zu denken. Vergleicht man aber Formen wie ار = *hačā*, پس = *pasā*, ابر = *upairi*, dann müsste aus altem *upā* im Neupersischen اب geworden sein. Es macht also hier bei *upā* wiederum der Auslaut dieselben Schwierigkeiten, welche uns oben der Anlaut innerhalb der Präposition *patij*, *paiti* gemacht hatte.

Mit به, dessen ältere Form im Parsi او, \*ه lautet, hat به ب nichts gemein, obwohl es mit demselben von einigen Gelehrten zusammengestellt wird.

*Das neupersische Präfix بی* — Das Präfix بی wird mit Substantiven, sowohl einheimischen als auch fremden, zusammengesetzt, um mit denselben Adjective zu bilden, welche bezeichnen, dass die durch das Substantivum ausgedrückte Qualität nicht vorhanden ist; z. B.: بی دل, 'herz-los', بی گناه, 'sünden-los', بی خرد, 'einsicht-los', بی خبر, 'ohne Nachricht', بی عزت, 'ohne Macht' u. s. w.<sup>1</sup>

Das Präfix بی ist *bē* zu sprechen, wie aus dem Parsi به, \*ه hervorgeht. Im Pahlawi lautet das Präfix \*apā (*apā*). Dadurch ist ein Zusammenhang mit *wei*, an welchen man zunächst denken möchte, ausgeschlossen und wir werden — bis auf den verschiedenen Ausgang — auf das awest. *apa* hingeführt.

Im Awesta wird *apa* ganz im Sinne des neupers. بی verwendet, z. B. *apa-zšaθra-* 'herrschaft-los' (man übersetze die betreffende

<sup>1</sup> Seltener bildet بی Substantiva im verschlechternden Sinne (gleich dem altind. *ka-parna-* 'schlechter Mann, Wicht') z. B. بی راه, 'schlechter Weg, Abweg' (aber auch 'einer, der auf einem Abwege sich befindet'). Ebenso im Armenischen ապազօխմբ, ապազօխմբիւն, der Gegensatz von զօխմբ, զօխմբիւն.

Stelle: „er stürzte den *Kərəsani*, indem er ihn der Herrschaft liebraubte“), *apa-χšlara* ‚milch-los‘, vielleicht auch *apāxtara* ‚Norden‘ = *apa-aytara* ‚gestirne-los‘.

Dem awest. *apa* entspricht genau das armen. *ապա*, z. B.: *ապազե* ‚waffen-los‘, *ապաշորհ* ‚un-dankbar‘, *ապաբե* ‚sprach-los‘, *ապախի* ‚gift-los‘, *ապախի* ‚stimm-los‘, *ապառե* ‚hand-los‘ u. s. w.

Neben *ապա* findet sich aber im Armenischen auch *ապի*, das den Accent-Verhältnissen gemäss aus *ապի* hervorgegangen ist, z. B.: *ապիգամ* ‚un-gerecht‘, *ապիկոր* ‚kraft-los‘. Das in diesen Worten zu Tage tretende *ապի* für *ապի* ist mit dem Pahlawi *ap* = Parsi *ap* = neupers. *بی* vollkommen identisch, während es von *ապա* = awest. *apa* in Betreff des schliessenden Vocals abweicht.

Das Pahlawi kennt, wie gesagt, nur die Form des Präfixes *ap*, z. B.: *apēd* = *بی گمان* ‚zweifel-los‘, *apōd* = *بی جامه* ‚kleid-los‘, *omēd* = *بی گناه* ‚sünde-los‘ u. s. w.

Nach diesen Bemerkungen kennt das Awesta blos das Präfix *apa*, das auch im Armenischen als *ապա* als die häufiger verwendete und, wie es scheint, ältere Form auftritt, während armen. *ապի* = *ապի* als die seltener verwendete und jüngere Form desselben Präfixes betrachtet werden muss. Dieses *ապի* stammt offenbar aus dem Pahlawi *ap*, dem Vorbilde des Parsi *ap* und des neupers. *بی*.

Wie ist nun das jüngere *apē* aus dem älteren *apa* hervorgegangen? — Es wäre freilich am einfachsten *apē* einem angenommenen *apaj*, *apaja* gleichzusetzen; aber wie kam die Sprache zu *apaj*, *apaja*?

Ich sehe keinen anderen Ausweg als an eine Beeinflussung des *apa* durch das im Awesta neben ihm erscheinende Präfix *ai* (*ai-āpa*, *ai-urvara*, *ai-zaoθra*) zu denken, eine Beeinflussung, die mir auch in dem Dativ-Präfixe *ai* (einer Vereinigung von *patij* und *upa*?) vorzuliegen scheint.

*Die Suffixe -in und -mān im Neupersischen.* — J. DARMESTETER vermengt *Études Iraniques* I, 260 einerseits zwei Suffixe, die von einander ganz verschieden sind, nämlich *-in* und *-mān*, und reißt

andererseits Formen, die ein und dasselbe Suffix, nämlich *-man* haben, aneinander. — Mittelst *-ma* sind gebildet: تهم = *tax-ma*, نام = *gā-ma*, بام = *bā-ma*, dagegen haben das Suffix *-man*: 1. die Neutra: رام = *rā-man*, نام = *nā-man*, دیم = *daē-man*, چشم = *čāsh-man* u. s. w. 2. die Masculina آسمان = *as-man*, مہمان = *maē9-man* u. s. w. Der Grund, warum *man* نام, dagegen آسمان sagt, beruht auf der Verschiedenheit des Geschlechtes der beiden Wörter. Wie bekannt, liegt dem neupersischen Nomen der alte Accusativ zu Grunde (vgl. diese Zeitschrift I, 249). Da nun das Neutrum *nāman* im Accusativ *nāma* lautet, dagegen das Masculinum *as-man* den Accusativ *asmānam* bildet, so erklärt es sich leicht, warum von den beiden mittelst desselben Suffixes, nämlich *-man* gebildeten Stämmen *nāman* als نام, *asman* dagegen als آسمان im Neupersischen erscheint.

Zur Wurzel *hič* im Neupersischen. — Die Wurzel *hič* = altind. *śic* ist bekanntlich im Neupersischen ganz verschwunden; weder aus einer Verbal- noch auch aus einer Nominal-Bildung lässt sie sich abstrahiren. VALLERS (*Lec. Pers.-Lat.* II, 1493, a) führt blos das Wort هیز (hīz) an, als der Pahlawi-Sprache angehörig, in der Bedeutung *urna aquae hauriendae, qua in balneis utuntur, nunc دولچه dicta*. Ich habe das Wort in den Pahlawi-Texten bisher nicht gefunden; es müsste 𐭥𐭥 lauten und würde einem awest. *hačah* entsprechen.

Pahlawi 𐭥𐭥𐭥𐭥. — Das Verbum 𐭥𐭥𐭥𐭥, dessen Bedeutung *fortgehen, herumgehen* ist, wird *franaftan* gelesen; seine Etymologie ist bisher dunkel geblieben. — Das Wort sollte nach meinem Dafürhalten eigentlich *fraraftan* gelesen werden; es ist nichts anderes als das bekannte mit der Präposition *fra* zusammengesetzte رفتن. Möglich dass 𐭥𐭥𐭥𐭥 manchmal, nämlich im Sinne von *herumgehen*, auch *purraftan* gelesen werden muss, wo es das mit *pari* zusammengesetzte رفتن repräsentirt.

Pahlawi 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. — Das Verbum 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 wird für die Bezeichnung des geschlechtlichen Umganges gebraucht. WEST-HACK (*Glossary and Index of the Pahlavi texts* p. 164) leiten es von chald. 𐭠𐭣, syr.

ܫܬܡܐ 'stinken' ab. Ich verbinde ܫܬܡܐ mit ܫܬܡ 'schlecht, verdorben', das dem syr. ܫܬܡܐ, chald. ܫܬܡܐ entlehnt ist, dem die Bedeutung 'übelriechend, stinkend', aber auch 'sündhaft, schlecht' (vgl. Levy, *Neuhebr. und chald. Wörterbuch* m, S. 591) zukommt. Das Verbum ܫܬܡܐ bedeutet demnach zunächst 'verderben', dann auch 'verführen, geschlechtlichen Umgang pflegen'.

*Neupersisch* آهين. — Neupersisches آهين wird aus dem awest. *ajah* = altind. *ajas* abgeleitet und von J. DARMESTETER (*Études Iraniques* 1, 279) wird geradezu آهين mit dem awest. *ajaihauna* identificirt. Diese Ableitung ist nicht richtig, da das neupers. آهين im Pahlawi 𐭠𐭣𐭠 lautet, mit welchem das kurd. هاسن هاسن übereinstimmt, woraus hervorgeht, dass das neupersische *h* in dem Worte آهين aus einem älteren *s* hervorgegangen ist. — Falls das ossetische *afeln* und das afghanische اوسپينه (*ospinah*) mit 𐭠𐭣𐭠 — هاسن nicht zusammenhängen (und ich glaube sie gehören zu Pahlawi 𐭠𐭣𐭠 und sind von der persisch-kurdischen Form zu trennen), dann müssen wir آهين, 𐭠𐭣𐭠, هاسن von der altpersischen Wurzel *aš* ableiten, welche auch in *ašaga* = neupers. سنک vorliegt, wornach das Eisen als das 'schneidende Metall' aufgefasst wäre.

*Persisch* استندار. — NÖLDEKE, *Geschichte der Araber und Perser zur Zeit der Sasaniden*, Leyden 1879, S. 448 bemerkt: 'Ein ziemlich hoher Posten war der des Istandār,' ohne dass wir seine Bedeutung näher bestimmen könnten. Wir finden einen Istandār von Kaškar Talmud Gittin 80<sup>b</sup> und einen von Mašān Qiddušim 72<sup>b</sup>, also beide am unteren Tigris, aber auch an der Spitze des Heeres, welches die Bewohner von Ispahan den Muslimen entgegenstellen, erscheint der Istandār.\*

Ich habe wegen der beiden talmudischen Stellen bei LEWY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch*, nachgesehen und da finde ich unter ܫܬܡܐ Folgendes: 'Ein vertrauter (hochgestellter) Depeschenüberbringer der Regierung.' Vgl. STEPHANUS *Thez.* s. v.

\* استندار ist Astandār, ܫܬܡܐ = astandārā zu lesen.

ἄγγαροι und BERNSTEIN, *Lex. Syr.* Col. 107: „ἄγγαροι sunt ei ex διαδοχῇ γραμματεῶν, qui et Ἀγγάροι (Ἀγγάδοι?) Persiae nominantur.“ Ich bemerke, dass LEWY an der Stelle Gittin 80<sup>b</sup> statt רשטער, wie NOLDEKE gelesen hat, אסטנדר רשטער, ‚der Istandār von Baškar‘ hat. Ueber Baškar, das auch Joma 10<sup>a</sup> und Šabbath 139<sup>a</sup> wiederkehrt, vgl. man LEWY רשטער (S. 273).

استنדר setzt ein altpersisches *astādara-* voraus. — Das erste Glied des Compositums nämlich *asta-* identificire ich mit dem awest. *asta-* ‚Bote, Gesandter‘ = ‚Abgeschickter‘, aus dem sich das Neutrum altp. *astam*, awest. *astem* in der Bedeutung ‚Abgeschicktes‘ = ‚Botschaft, Schreiben, königlicher Befehl‘ ergibt. In Anbetracht der drei von NOLDEKE angeführten Stellen kann allerdings der Astandār kein einfacher ‚Depeschenüberbringer der Regierung‘ gewesen sein, sondern er war, wie ich glaube, der Inhaber eines königlichen Handschreibens, d. h. ein für gewisse Zwecke mit unumschränkter Vollmacht ausgestatteter hoher Beamter.

Neupersisch پستر. — پستر soll nach Farhang-i-šū'ūrī auch پستّر geschrieben werden. Es ist ‚stratum dormiendo expansum‘ (جامه خواب گسترانیده). VULLERS (*Lex. Pers.-Lat.* I, 239<sup>b</sup>) meint ‚vox ad verbum گستردن referenda videtur‘.

Zuerst ist zu bemerken, dass پستر eine ganz unrichtige Form ist; das *p* im Anlaute wäre nur dann möglich, wenn das Wort in der alten Sprache mit *p* angelautet hätte. Man erklärt aber پستر aus der Wurzel *star* (*stṛ*), ‚ausbreiten‘, zusammengesetzt entweder mit der Präposition *upa* oder *wa*, wo in beiden Fällen bloß *b* oder im zweiten Falle *g* im Anlaute möglich wäre.

Doch پستر gehört nach meiner Ansicht gar nicht zur Wurzel *star* (*stṛ*), sondern zur Wurzel *wah* (*was*) ‚ankleiden‘. Dem neupers. پستر entspricht nämlich im Pahlawi 𐭯𐭣𐭥, die Fortsetzung des awest. *wastra-* = altind. *was-tra-*. Seine Bedeutung ist ‚Kleid‘, dann ‚Mantel, den man zum Schlafen ausbreitet‘, ganz so wie das Wort von Farhang-i-šū'ūrī erklärt wird. Das persische Wort ist auch ins Aramäische übergegangen, wo ܡܫܬܪܐ ‚Polster‘ bedeutet und findet sich auch im

Altslavischen in dem Worte *bisterina*, das MIKLOSICH (*Lex. palaeoslovenico-graeco-latinum* p. 229) ganz richtig mit ‚vestiarium‘ übersetzt.

*Neupersisch* بېران، ويران. — Es wird nicht angegeben, ob man *berān*, *wērān* oder *lirān*, *wīrān* sprechen soll. — Im Pahlawi lautet die entsprechende Form 𐭠𐭥𐭥𐭥. Daraus, respective der kürzeren Form 𐭠𐭥𐭥, ist das armen. *mēp* ‚zerstört, wüst‘ und ‚Zerstörung, Wüste‘ entlehnt, wovon *mēpēt* ‚ich zerstöre, mache wüst‘ abgeleitet wird. Das armen. *mēp*, das für *mēp* steht, wie *qē* für *qē* (= awest. *daēna*), *qē* für *qē* (= awest. *daēna*), beweist, dass *awēr* gesprochen wurde, man also auch بېران، ويران *berān*, *wērān* aussprechen muss. — Die Etymologie dieser Worte ist nicht ganz klar. An awest. *wīra-* kann wegen des *ē* nicht gedacht werden, dagegen liesse sich vielleicht awest. *wairja-*, das keine lautlichen Schwierigkeiten macht, herbeiziehen.

*Neupersisch* بېنى. — Das neupers. بېنى = Pahlawi 𐭠𐭥𐭥𐭥 wird von J. DARMESTER (*Études Iraniennes* II, 88) mit Recht zum kurdischen بېنى، بېنى gezogen, das von JUSTI unrichtiger Weise zur awestischen Wurzel *bud* gestellt wird (*Dict. kurde-français*, p. 62). Ich mache aufmerksam, dass im Pahlawi *n* ‚breath‘ (HOSHANGJI-HAUG, *Pahlavi-Pazand Glossary* p. 232), von welchem 𐭠𐭥𐭥𐭥 abgeleitet ist, sich nachweisen lässt. — Ob *n*, 𐭠𐭥𐭥𐭥 zur altiranischen Wurzel *uain*, *uān* gehören, wie J. DARMESTER meint, ist sehr zu bezweifeln; ich möchte lieber an die Wurzel *uā* denken und speciell *n* mit awest. *uaju-* ‚Luft‘, *uaju-* ‚Luft Raum‘ zusammenstellen. Wie mir dünkt, muss für *n* eine altiranische Form *uajana-* angenommen werden. Aus *uajana-* wurde *uān*, wie aus *shajana-* = *sen* (armen. ՏԵՆ), aus *dajana* = *daēna* = *den* (armen. ՃԵՆ, aber auch ՃԵՆ geschrieben).

*Neupersisch* پائیز. — ‚Herbst‘ lautet im Pahlawi 𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥, das im Parsi durch 𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 umschrieben wird. HERSCHMANN (*Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache*, Strassburg 1887, S. 63) vermag das Wort nicht zu erklären. Das Wort ist in der That schwer zu deuten. Aus 𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 sollte lautgesetzlich im Neupersischen پادیز gewor-

den sein. Es muss also, um an Stelle des Pahl.  $\text{𐭥}$  im Neupersischen  $\text{𐭥}$  heranzubringen, dieses  $\text{𐭥}$  wie innerhalb der Präposition *patij*, *paiti*, welche neupers.  $\text{پای}$  lautet, vor einem Consonanten gestanden haben. Wir müssen dann *𐭥𐭥𐭥 patdiz* lesen, das im Neupersischen zu *pā-diz* oder *pājiz* werden muss. Viel wahrscheinlicher aber kommt mir vor, dass wir *𐭥𐭥𐭥* zu lesen haben oder *𐭥𐭥𐭥 patēz* = *pātdēz* aussprechen müssen. Ich identifice  $\text{𐭥𐭥𐭥}$  mit einem altpers. *pāti-daiza*, altb. *pāti-daiza* „Aufhäufung, Sammlung, Ernte“, was eine passende Bezeichnung des Herbstes sein dürfte.

*Neupersisch*  $\text{درخت}$  — Neupers.  $\text{درخت}$  ‚Baum‘ steht mit  $\text{دار}$  = awest. *dāuru*, altind. *dāru*, griech. *δάρυ*, mit dem man es auf den ersten Blick zusammenstellen möchte, nicht in Verbindung. — Das dem neupers.  $\text{درخت}$  entsprechende armen. *դրախտ* bedeutet ‚Garten‘, *παράδεισος* und von ihm muss bei der Bestimmung der Etymologie ausgegangen werden. J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* 1, 91) setzt  $\text{درخت}$  gleich *draxta*, ‚fixe, enfoncé‘, schliesst es also an awest. *darez* ‚fest machen‘ an. Diese Erklärung ist unrichtig, da das Participium perf. pass. von *darez* nicht *draxta* sondern *derešta* = neupers.  $\text{درست}$  lautet; *darez* ist nämlich = *dargh*. *Draxta* gehört offenbar zu awest. *dradē* ‚ergreifen, in die Länge ziehen‘ (= *dargh*) und hängt mit *drāgah*, *drājāta* zusammen. Die Grundbedeutung dürfte ‚Baumreihe, Allee‘ sein. Schwierig zu deuten ist das Verhältniss zu dem litauischen *daržas* ‚Garten‘, welches wegen des *z* jedenfalls zu *dargh* gehört.

*Neupersisch*  $\text{دیر}$  — Man erklärt das neupers.  $\text{دیر}$  ‚entfernt, lange, spät‘, das dem awest. *daryā* entspricht, aus *dajr* = *dayr*, durch Uebergang des *y* in *j* (wie in awest. *raya*, altpers. *rayā*, gr. *ῥάγι* = neupers.  $\text{ری}$ ). Diese Deutung scheint mir aus mehreren Gründen nicht annehmbar. Ich sehe in dem *ē* von  $\text{دیر}$ , welches ich aus dem altpers. *dargā* ableite, eine Ersatzdehnung für den abgefallenen Schlussconsonanten der Form *darg*, in welche das altpers. *dargā* nach den neupersischen Auslautgesetzen übergehen muss. Eine solche Ersatzdehnung findet sich auch in  $\text{دیشه}$  ‚Wald‘ = awest. *warešha*,

altind. *terkya-*, in Pahl. 𐭥𐭫𐭥𐭥 = awest. *kamna-*, *kamb-ista-*, in 𐭥𐭫𐭥𐭥𐭥 = awest. *karšucarē*, in 𐭥𐭫𐭥𐭥𐭥, Pahl. 𐭥𐭫𐭥𐭥𐭥 = awest. *tašha-* von der indischen Wurzel *takṣ* = griech. *texō* in *téxton*, *texnainō*. Von 𐭥𐭫𐭥𐭥 findet sich daneben noch die Form ohne Ersatzdehnung im Pahl. 𐭥𐭫𐭥𐭥, 𐭥𐭫𐭥𐭥, Jagd' = 'Wald-Arbeit', das im Neupersischen zu شکار geworden ist, 𐭥𐭫𐭥 hat bekanntlich 𐭥𐭫𐭥 = neupers. کم und 𐭥𐭫𐭥𐭥 die Form 𐭥𐭫𐭥𐭥 neben sich.

Neupersisch دیگر (Bemerkung zu S. 66 dieses Bandes). — دیگر = Pahl. 𐭥𐭫𐭥𐭥𐭥 ist bekanntlich aus altpers. *ducitija-karam* 'zweites Mal' hervorgegangen. — Der erste Bestandtheil dieses Compositums, nämlich Pahl. 𐭥𐭫𐭥𐭥 = altp. *duvitija-* kommt noch im Pazand in der Bedeutung 'der Zweite, der Andere' vor. Vergl. WEST, *The book of the Mainyo-i-khard*, Glossar S. 61, wo speciell zwei Wendungen, nämlich *jak andar did* 'eines zu dem anderen (unter einander)' und *jak awa did* 'einer mit dem anderen' citirt werden. WEST hat von der Bedeutung dieser kostbaren Form keine Ahnung. Er bemerkt darüber: 'An old misreading of the Huzv. *tani*, which is written 𐭥𐭫𐭥𐭥 in the oldest MSS.' — Vgl. dazu SYMEONI, *Parsi-Grammatik* S. 63, der den Zusammenhang mit *dwi* anerkennt.

Neupersisch سامان. — سامان, dispositio, ordinatio rerum, ratio, consilium, mensura, signum, terminus, limes' u. s. w. (siehe VULLERS, *Lexicon Pers.-Lat.* II, 193<sup>b</sup>) lautet im Pahlawi 𐭥𐭫𐭥𐭥𐭥. Dieses Wort ist als 𐭥𐭫𐭥𐭥𐭥 in's Armenische übergegangen. Die armenische Form beweist, dass Pahlawi 𐭥𐭫𐭥𐭥𐭥 nicht *sāman*, sondern *sahman* gelautet hat. Darnach möchte man allerdings im Neupersischen nicht سامان, sondern سهان erwarten. Die Verschleifung des *h* in diesem Falle ist ebenso wie im altpers. *taumā* (= *tauhmā* für *tauxmā*) gegenüber awest. *taōγman-*, neupers. تاحم zu erklären. Da سهان = Pahl. 𐭥𐭫𐭥𐭥𐭥 awest. *mašman-* entspricht (vgl. J. DARMESTETER, *Études Iraniques* I, 261), so muss auch سامان = Pahl. 𐭥𐭫𐭥𐭥𐭥 auf ein awest. *sašman-* oder *sašman-* zurückgeführt werden. Ich leite dieses *sašman-*, *sašman-* von *saš* ab, das 'hervorkommen, hervortreten, sich bemerkbar machen,

anzuzeichnen' (altind. *śad*, griech. *xxz*, latein. *cad*) bedeutet. — Aus *sad-man-* wurde *sas-man-* wie aus *aid-ma-*: *aēs-ma-* geworden ist.

*Neupersisch* شمشیر und *armenisch* սուսեր. — Das armen. *սուսեր* ‚Schwert‘ vergleicht LAGARDE (*Armen. Studien* p. 138, Nr. 2030) richtig mit dem syr. ܫܡܫܝܪ, Josephus *Antiq.* xx, 2, 3 *καμτήρα*, wobei er den Vergleich mit dem neupers. شمشیر verwirft. — Das Wort شمشیر lautet aber im Pahlawi 𐭮𐭥𐭥𐭥. Es scheint, dass wir von einer Form *sampsēr* auszugehen haben, die durch *καμτήρα* bezeugt wird, und dass von dieser einerseits *sapsēr* abstammt, das dem syr. ܫܦܫܪ, dem Pahlawi 𐭮𐭥𐭥𐭥 (mit Verwandlung des alten *s* in *š*) und dem armen. *սուսեր* (für *sousēr*) zu Grunde liegt, andererseits *samsēr*, das von dem neupers. شمشیر (wieder *š* statt des älteren *s*) reflectirt wird.

*Neupersisch* کوا. — کوا, Zeuge‘ lautet im Pahlawi 𐭮𐭥𐭥𐭥. Wie das armen. Գոյ, welches für Գոհ steht (vgl. Գոհ = ԳՅ = Գոյ) beweist, entstand 𐭮𐭥𐭥𐭥 aus 𐭮𐭥𐭥𐭥 und ist vom awest. *wi-kas-* abzuleiten. Die Entstehung der neupersischen Form کوا ist aber schwierig zu deuten. Aus 𐭮𐭥𐭥𐭥 sollte nämlich ԳՅ werden und nicht کوا. Es steht demnach das inlautende *w* statt eines *g*, ein Fall, der, so viel ich mich erinnern kann, ganz isolirt dasteht. Wahrscheinlich aber entstand aus *gugāh* durch Verschleifung des mittleren *g* die Form *guāh*, welche zur Vermeidung des Hiatus *guwāh* geschrieben wurde. Die Unbekanntschaft mit der Pahlawiform 𐭮𐭥𐭥𐭥 hat LAGARDE (*Armenische Studien* S. 146 unter Nr. 2151) veranlasst, die Identität des armen. Գոյ mit dem neupers. کوا zu läugnen.

*Arabisch* قالب und *Verwandtes*. — Das arab. قالب ‚Form, Model‘, welches auch ins Türkische als *kaleb*, *kalep* übergegangen ist, gehört bekanntlich nicht dem semitischen Sprachschätze an, sondern ist dem neupers. قالب entlehnt. قالب = armen. Կեպ hat noch eine längere Form neben sich, nämlich Կալبد, welche *kālbud* oder *kālbād* ausgesprochen werden kann. Կալبد kehrt im Pahlawi als 𐭮𐭥𐭥𐭥 wieder. In Betreff der Etymologie meint LAGARDE (*Armenische Studien* S. 77 unter 1146 Կեպ) sei das griech. *καλάνος* (*καλάνος*?). Wir können

diese Deutung nicht billigen, da καλῆπουξ blos ‚Schusterleisten‘ (d. h. ‚Holzfuss‘) bedeutet, das Wort 𐭪𐭫𐭮𐭭 im Pahlawi dagegen direct in der Bedeutung ‚Leib, Körper‘ auftritt. Ich setze demgemäss für das Pahlawi-Wort 𐭪𐭫𐭮𐭭 = neupers. کالبد eine Form altpers. *karpa-wat-*, awest. *kerypa-wat-* an, die mit der Bedeutung aller zu dieser Sippe gehörenden Worte sich gut vereinigen lässt.

*Neupersisch* نوشین, نوش — Dass نوش (*nōš*), نوشین (*nōšin*) ‚süss, lieblich‘, Pahlawi 𐭪𐭫𐭮𐭭 mit dem awest. *an-aōshah-*, *an-aōkha-* ‚unsterblich‘ identisch ist, liegt auf der Hand (J. DARMESTETER, *Études Iraniques* 1, p. 111). Dabei ist aber die Entwicklung des Begriffes ‚unsterblich‘ zu ‚süss, lieblich‘ noch nicht genügend festgestellt worden. Zunächst müssen wir in Betreff der Bedeutung mit dem neupers. نوش das armen. 𐎎𐎍𐎎𐎍 zusammenstellen, das gleichwie jenes ‚süss, angenehm, lieblich‘ bedeutet. — Dagegen tritt aber auch im Neupersischen die in dem Adjectivum نوش nicht mehr vorhandene Bedeutung ‚unsterblich‘ manchmal zu Tage. So in dem Worte نوش کما ‚Unsterblichkeits-Kraut‘, dem Namen eines medicinischen Mittels, dessen Genuss auf ein Jahr vor den Bissen der Schlangen, Scorpione und anderen schädlichen Thiere sicher stellt (VULLENS, *Lex. Pers.-Lat.* n, 1370, a). Dann in den Wörtern نوش و نوشابه ‚aqua vitae‘ (آب حیات) und in dem Eigennamen نوشین روان oder نوشیروان, dem Namen des bekannten Sasaniden-Königs, welcher in den Jahren 531 bis 578 regierte. Das Wort نوشین روان bedeutet keineswegs ‚dulcis anima‘ sondern gleich dem pahlawi’schen 𐭪𐭫𐭮𐭭 ‚having an immortal soul (i. e. a soul freed from the torments of hell) — a term of respect applied to deceased persons, wie der Destur HOSHAOXAN im *Glossary and Index of the Pahlavi texts of the book of Arda Viraf* p. 59 der Erklärung des Wortes beifügt. — Der Bedeutungs-Übergang von ‚unsterblich‘ zu ‚süss, lieblich‘ mag von dem Göttertrank, welcher Unsterblichkeit schafft, ausgegangen sein und lässt sich am besten mit dem des griechischen Adjectivums ἀθάνατος vergleichen, (dessen Femininum ἀθάνατος bekanntlich die Unsterblichkeit schaffende Speise der Götter bezeichnet), das bei Homer unsterblich, göttlich,

belebend<sup>2</sup> bedeutet, bei den späteren Schriftstellern aber nach und nach in die Bedeutungen ‚gross, schön, herrlich‘ übergeht.

*Neupersisch* نیکو. — نیکو, ‚gut‘ bedeutet dasselbe wie نیک. Man bildet ebenso im gleichen Sinne نیکوئی und نیکوئی, ‚Güte, Trefflichkeit‘. — Im Pahlawi lautet نیکو (nēwak), dagegen نیکو (nēwakak). Zu Grunde liegt das altpers. naiba-. Aus naiba- wurde naiba-ka- und aus naiba-ka- der Stamm naiba-k-u-ka- gebildet. Dem Suffixe -ak begegnen wir in derselben Bedeutung in نیکاک, ‚berauscht‘, dem das Neupersische مست (würde altpers. mastā = mad-ta- lauten) entgegenstellt und in نیکوئی, alt. = neup. پیر. Das Suffix -ak hatte ursprünglich diminutive Bedeutung, wie aus den Worten پسر, ‚Söhnchen‘, دختر, ‚Töchterchen‘, یار, ‚Freundchen‘, دیو, ‚eisernes Töpfchen‘ (VULLIERS, *Gramm. pers.*, ed. II, p. 235) klar hervorgeht.

*Neupersisch* یاد. — Das neupersische Wort یاد ‚memoria‘ ist bisher nicht gedeutet worden. Seine Form im Pahlawi ist یاد, das gewöhnlich ajjāt oder ajjād gelesen wird. Ich lese das Pahlawi-Wort anders, nämlich ajbāt oder ajbāt, das für abjāt steht. — abjāt wäre mit dem in ἀβιάτα μνήματα (nach OREERT, *Langue des Mèdes*, p. 222 ist das überlieferte ABIATAKA μνήματα so zu corrigiren) vorkommenden Stamme ganz identisch. — Vgl. oben S. 67 das über یاد Gesagte. یاد dürfte auf abi + jā zurückgehen. In Betreff der Begriffs-Entwicklung ist altind. adhi + i, awa + i zu vergleichen.

*Die Namen der vier Jahreszeiten im Armenischen.* — Die Namen der vier Jahreszeiten lauten im Armenischen: Frühling, գարուն = awest. (Zend-Pahl. Glossary) wañvi, altpers. wahara (in Šura-wahara, Name eines Monats), neupers. بهار, griech. ἔαρ, lat. cōr, im Litauischen aber vasara ‚Sommer‘, altind. vāsara-, ved. ‚morgendlich, leuchtend‘, später ‚Morgen, Tag‘. Vergl. dazu altisl. vasa, altind. vāsanta-, ‚Frühling‘. — 2. Sommer, ամառ = althochd. sumar. Vergl. dazu awest. hama ‚Sommer‘ (neupers. تابستان), dagegen altind. samā ‚Jahr‘, das auch im Armenischen als տար wiederkehrt. Ganz abweichend griech. ἔσος, latein. aestas, altisl. léto, das auch ‚Jahr‘ bedeutet. — 3. Herbst,

*aznč* = altal. *jeseu* յիսուսայ, goth. *asana* (*asani*-) ‚Ernte, Erntezeit‘, das man einerseits mit *asneis* (*asnja*-) ‚Tagelöhner, Miethling‘, andererseits mit altind. *asi* = lat. *ensis* zusammenstellt. Darnach wäre *aznč* — *asans* ‚Zeit der Arbeit, Zeit des Schnittes‘. Ganz abweichend neopers. چالیز, griech. ἐνώπα, latein. *autumnus*. — 4. Winter, *akč* = awest. *zima*, neupers. زم, ‚Kälte, Frost‘ (= awest. *zjā*, Genit. *zimo* ‚Winter, Frost‘), زمستان, Winter, altind. *hima*-, Mascul. ‚Kälte‘, Neutr. ‚Schnee‘, *himā* ‚Winter‘, auch im Sinne von ‚Jahr‘ gebraucht, griech. χειμών, lat. *hiems*; altslav. *zima*, lit. *žēma*. Abweichend davon goth. *wintrus*, das auch im Sinne von ‚Jahr‘ gebraucht wird.

Der Stammbildung nach stimmen zusammen einerseits *aznč* und *akč* = Genit. *amar-an*, *džmer-an* (für *džimer-an*) und andererseits *qarnč* und *aznč* = Genit. *garn-an*, *ašn-an*.

*Armenisch aznč*. — Das Wort *aznč* ‚Badewanne‘ identificirt LAGARDE (*Armenische Studien* S. 23, Nr. 289) mit dem neupers. *abzan*. — Er meint damit آبزن, das VUILLERS (*Lexicon Pers.-Lat.* 1, 9<sup>s</sup>) folgendermassen definiert: ‚Vas vel solium ex aere similive materia factum, staturae hominis exaequans, vel minus, anteriore parte aperta, in quo medici corpus aegroti deponunt, capite per aperturam exeunte, ut aquis calidis medicatis utatur.‘ Das armenische Wort *aznč* bedeutet mit dem Zusatze *špamč* in der Sprache der kirchlichen Liturgie ‚Taufbecken‘, welches nach der Vorschrift aus Stein gemacht sein soll (Canon 47 der siebenten Synode von Dwin im Jahre 719: *aznč špamč pəpəqč* (պօղոց))

So sehr die Identität der beiden Worte آبزن und *aznč* auf den ersten Blick einleuchtet, so schwer ist der Uebergang des persischen Wortes, das aus dem Pahlawi stammen muss, da es sich schon in der Sprache der ältesten Literatur findet, in das Armenische zu erklären. — Nach dem Worte *aznč* ‚rein, unvermischt‘ (besonders vom Weine gebraucht), eigentlich ‚wasser-los‘ = awest. *an-āp*, Accus. *anāpəm*, das im Pahlawi zu 𐭠𐭡𐭥, im Neupersischen zu ناب geworden ist, möchte man die Pahlawiform des آبزن, nämlich 𐭠𐭡𐭥 im Armenischen als *aznč* erwarten. — Es ist demnach das unzweifel-

hast aus dem Pahlawi stammende Wort *mauqanē* ebenso schwer wie das Wort *qēpēqēnē* (vgl. oben S. 187) auf die ihm zu Grunde liegende Pahlawi-Form zurückzuführen.

Armenisch *բարկանմ*. — *բարկանմ* 'ich werde gereizt, gerathe in Zorn', *բարկաթիւն* 'Zorn, Leidenschaft' sind mit dem griech. *φλέγω* zusammenzustellen. Das griechische Wort wird ebenso wie das latein. *flamma* = *flag-ma* zur Bezeichnung der im Inneren des Herzens lodernen Leidenschaft gebraucht.

Armenisch *եբէց*. — S. Bugge hat in seinen *Beiträgen zur etymologischen Erklärung der armenischen Sprache*, Christiania 1889, S. 12 nachgewiesen, dass *եբէց* dem lateinischen *priscus* = *preiscus* (*priscus*) vgl. *pristinus* (*priscus-tinus*) entspricht. Das Wort bedeutet bekanntlich ursprünglich 'Erstgeborener, Aeltester' und dann 'Priester'. — Es ist offenbar nichts anderes als eine genaue Uebersetzung des griechischen *πρεσβύτερος*, das im lateinischen *presbyter* und in unserem 'Priester' dieselbe Begriffsentwicklung durchgemacht hat. Lagarde, der nicht weiss, dass das deutsche Wort 'Priester' aus dem griechischen *πρεσβύτερος* hervorgegangen ist, bestimmt (*Armenische Studien* S. 50, Nr. 722) den Begriffs-Uebergang von 'Erstgeborener, Aeltester' zu 'Priester' auf die folgende Weise: 'Die Grundbedeutung von *եբէց* ist 'Erstgeborener', dann 'Aeltester', darauf = arab. *شيخ*, und so 'Priester' im Sinne von arab. *امام*.'

Armenisch *խոստման*. — *խոստման անձեմ* oder *խոստման զինք* 'ich mache ein Bekenntniss' deckt sich mit den neupersischen Redensarten *خاسته می‌انم*, *خاسته می‌انم*. — *խոստման* = *خاسته* scheint aus einem awest. *ux-stawana-* hervorgegangen zu sein. Das *χ* im Anlaute ist unorganisch wie in *խորով* = *خسرو*, Pahlawi *𐭪𐭫𐭮𐭥*. Aus dem Lehnworte *խոստման* wurden im Armenischen abgeleitet: *խոստ*, *խոստանմ*, *խոստանելմ*, *խոստանութիւն*, *խոստանի* u. s. w.

Armenisch *կարգ*. — *ունիմ* 'ich habe, besitze' bildet den Aorist *կարգ*. Die Wurzeln beider Formen sind bisher nicht klar gestellt worden. — *կարգ* dürfte man am besten an das lit. *galia* 'ich kann,

vermag<sup>t</sup> anknüpfen. — Damit stimmt *anāpāt*, das sicher eine Ableitung von *ap* ‚Kraft, Stärke‘ ist, dessen Etymologie aber leider vor der Hand nicht enträthelt werden kann (etwa *awana*?).

*Armenisch kʰanapʰe*. — Armenisch *kʰanapʰe* ‚Schädel, Cranium‘ ist wohl aus dem chald. ܩܪܦܬܐ (syr. ܩܪܦܬܐ mit *b* statt *p*) hervorgegangen. Demnach steht armen. *kʰanapʰe* für *karkapha*. Mit dem griech. *κάρφα* und seinen Verwandten kann *kʰanapʰe* nicht zusammenhängen, da es dann *k* statt *h* im Anlaute haben müsste. — Wegen des Ausfalles eines Consonanten in einem Fremdworte vgl. man *šummaš* ‚Ort, wo die Ueberreste eines Märtyrers aufbewahrt werden‘ = ܡܪܬܝܪܝܐ.

*Armenisch kʰp*. — Armenisches *kʰp* ‚Lehm‘ entspricht genau dem neupers. گل. Wurzelyverwandt damit ist das altslav. *glina* πηλός, *argilla* (Mikl.). — Vielleicht gehört auch dazu latein. *limus* ‚Schlamm‘ für *glimus*.

*Armenisch kʰpə*. — Armenisches *kʰpə*, alt *kʰpəcə*, Stamm *kʰpənə* ‚Sitte, Lebensführung, Religion‘ wurde bisher nicht zu erklären versucht. — Ich leite es ab von der Wurzel awest. *garə* = altind. *grbh*, *grh* ‚angreifen, fassen‘ und stelle es lautlich zusammen mit *kʰpəcə*, das bekanntlich dem awest. *garəwa-* entspricht. In Betreff der Begriffsentwicklung vergleiche man awest. *warena-* ‚Wahl‘, dann ‚Glaube‘, Pahlawi ܪܥܝܬܐ und neupers. گرویدن.

*Armenisch šunq*. — Armenisches *šunq* ‚Aehre‘ mahnt unwillkürlich an Pahlawi ܫܘܢܩ = neupers. خوشه, das *šōšah* gesprochen werden soll. Aber Pahlawi *šōšak* müsste im Armenischen *šunqə* lauten. Und selbst bei der Aussprache von خوشه als *šōšah* müssten wir im Armenischen *šunqə* erwarten. Weder aus *šunqə* noch aus *šunq* lässt sich *šunq* ableiten.

*Armenisch šupayum*. — Den zweiten Bestandtheil dieses zusammengesetzten Wortes hat LAGARDE, *Armenische Studien* 15 = awest. *zāta-*, neupers. سز; richtig erkannt, dagegen ist ihm der erste Bestandtheil dunkel geblieben, da er es S. 176 = *z* + *zāta* setzt. Das Wort

*Հարազան* entspricht dem awestischen *hadrō-zāta-* und ist sein *p* = iran. *d* wie in *դար*, *դարանան* u. s. w. zu erklären.<sup>1</sup>

*Armenisch հաճաք*. — Armenisches *հաճաք* ‚Ernte‘ ist identisch mit dem altind. *puṅga-* ‚Haufe, Masse‘. *h* entspricht altindischem *g*, wie in *դար* = *grāza-* (vgl. meine *Armeniaca* vi, S. 4, *Sitzb. d. k. Akad. d. Wissensch. Hist.-phil. Classe*, Bd. cxxii).

*Armenisch հասկ*. — Die Deutung des Wortes *հասկ* (*husk*) ‚nachher, zuletzt‘ wurde bisher nicht versucht. — Es ist identisch mit dem awest. *paskāt* = altind. *paścāt* ‚nachher‘.

*Armenisch սերս*. — Armenisch *սերս* (*sert*), Stamm *serti-* ‚fest, stark, hart‘ ist bis auf das Suffix identisch mit dem griech. *χαρς* und dem goth. *hardus*, das für *harþus* steht. — An einen Zusammenhang mit altind. *kratu-* = awest. *xratu-* = neup. *خرد* und die ind.-iran. Wurzel *kar* ‚machen‘ ist nicht zu denken, da, wie das Armenische zeigt, für *χαρς* - *hardus* die Grundform *kartus* angenommen werden muss.

*Eingeschobenes n im Armenischen*. — Ich habe (*Armeniaca* vi, S. 5, *Sitzb. d. k. Akad. d. Wissensch. Hist.-phil. Classe*, Bd. cxxii) *անկն* aus *ukn*, ebenso wie *կրանկն* aus *krankn* durch Einschlebung eines unorganischen *n* erklärt. — Die Einschlebung eines solchen unorganischen *n* kommt auch in Fremdwörtern vor, z. B.: *խանդար* ‚Kaufmann‘ = chald. ܚܢܕܐܪܐ, arab. ܚܢܕܐܪܐ, *խանդար* ‚Siegel‘ = hebr. ܚܢܕܐܪܐ, chald. ܚܢܕܐܪܐ, syr. ܚܢܕܐܪܐ.

*Nersēs Klayetshi Šnorhali*. — *Թուղթ անանի Կերպոկ կաթ անկանկ* *ան սեր Սիրույի պարսիկաբն Համանց* : (Թղհանքաբն Թուղթ. Jeru-

<sup>1</sup> Ich benutze hier die Gelegenheit zu einer Richtigstellung. LAGARDE (a. a. O. S. 20, Nr. 231, S. 85, Nr. 1255 und S. 203, Nr. 231) meint, ich hätte ein Wort *արաւայի* durch Verlesung des *g* zu *h* des Wortes *արաւայի* erfunden. Dies ist nicht richtig. An der betreffenden Stelle steht nicht *արաւայի* (diese Form ist LAGARDES eigene Erfindung), sondern *արաւայի*, das offenbar ein Druckfehler für *արաւայի* ist.

saalem 1871. S. 162): Չարսոյն սղմախհաթեան բոց որ 'ի մեզ փայտ  
 նշտիւք քառանն, բարբառայ առաւածային բանից մեր հոգեւորական հոգին,  
 որպէս զարբնական բարձր զկայծական արծարծելով 'ի դարձ պատրաստեն  
 ենթակային իրի լինել պիտանացու. Es ist zu lesen: որպէս զարբնական  
 փրովք զկայծական արծարծելով 'ի դարձ պատրաստեն ենթակային իրի  
 լինել պիտանացու.

Das neupersische Präfix بی (Nachtrag zu S. 255). In dem neu-  
 persischen Präfix بی stecken zwei ursprünglich ganz verschiedene Prä-  
 fix-Elemente, nämlich awestisch: *apa-* und *wi-*. Im Pahlawi sind diese  
 beiden Elemente von einander noch deutlich geschieden: für *apa* steht  
*apē*, für *wi* dagegen *wi*. Wir haben neup. بی کتا = Pahl. 𐭠𐭥𐭥𐭥, da-  
 gegen neup. بیابان = Pahl. 𐭠𐭥𐭥𐭥. Das Wort بیابان, 'wasserloses Land,  
 Wüste' = awest. *wi-āpa-* darf also nicht *bēābān*, sondern muss *biābān*  
 gelesen werden.

Die Beeinflussung zweier lautähnlicher bedeutungsgleicher  
 Elemente, wie sie in den iranischen Präfixen بی, ب und بی vorliegt,  
 scheint auch in anderen indogermanischen Sprachen vorzukommen.  
 — So kann z. B. das Suffix der zweiten Person Singularis des alt-  
 slavischen Verbums *-si* weder aus *-si*, dem Suffixe des Activum, noch  
 auch aus *-sai*, dem Suffixe des Mediums, den slavischen Lautgesetzen  
 gemäss erklärt werden. Aus *-si* müsste nach den letzteren *-sj* ent-  
 stehen, *-sai* müsste zu *-si* geworden sein. Das Suffix *-si*, das sein *s*  
 von *-sj* hat, dessen *i* dagegen auf *-si* zu beziehen ist, kann nur einer  
 Verschmelzung der beiden Suffixe *-sj* und *-si*, respective *-si* und  
*-sai* seine Entstehung verdanken.

FRIEDRICH MÜLLER.

# Kritische Bearbeitung der Proverbien.

Mit einem Anhang über die Strophik des Ecclesiasticus.

Von

Dr. G. Bickell.

(Schluss.)

## Worte der Weisen.

### Einleitung des Redactors.

<i>L'hardtš hót anákha,</i>	17	(לאחרת) חז אנה
<i>Uf'mš' diš'ré chukhámin!</i>		שמע דברי חכמים
<i>V'libb'khá tsáit lid'šuf!</i>		ולבך תשת לדעת
<i>Ki nš'ina, ki tsim'rémo.</i>	18	כי נעם כי תשמעם
<i>Hebítachá jikkónu,</i>		בבטח יהיו
<i>Jachúdu 'al séfatúkha;</i>		יחדו על שפתך
<i>Lújót b' Jah nibtáchúkha,</i>	19	לדעת כי מבטחך
<i>K'khol, hódátúkha hájjom!</i>		(נכל) והדעתך דיוס
<i>Af étnol kdtabti-lakh,</i>	20	אף אטבל בחבתי לך
<i>Šilkón h'mó'kot. o'dé'at;</i>		שלשם במקצת ידעת
<i>L'hodt'kha gólt, in're 'mál,</i>	21	לדודעך קטט אמרי אמת
<i>L'hatib 'marim f'lo'lúkha.</i>		להשב אמרים לשאלך

17a—b hat A die anzuhörenden Dinge nur in die umgekehrte Reihenfolge gestellt. Das Anfangswort oder der Anfangsstichos eines Gedichtes fehlt zuweilen, weil er roth oder verziert nachgetragen werden sollte und dies vergessen ward. So u Sam. xxii 3 (vgl. Ps. xviii 2); Ps. xci 1 ist am Anfang אמר, Ps. cx 1 אמר zu ergänzen, während אמר vor Ps. xxxvi 2 wohl absichtlich weggelassen ist. 20a2 אמר (A gibt אמר nicht wieder). Da die Negation אין zuweilen mit blossam ל geschrieben ward (vgl. Hab. i 12 c—d und Cozzani's Ezechiel 102), so bestand vielleicht der ganze Unterschied in der Verwechslung von אין mit ל. 20a3—4 = vulgärarab. *katabti-lak*. 21b2 + אמר (aus 21 a, gegen den stat. absolutus). 21b3 אמר אמר אמר.

## Gegen Bedrückung Armer.

<i>Al tignol döl, ki döl hu';</i>	22	אל תגול דל כי דל דא
<i>V'al 'däkkö 'änt bälä'r!</i>		ואל תדכא עני בשער
<i>Kl-Jähel jähil vham,</i>	23	כי י' ידכא
<i>V'qabö' et qöb' shem nafi.</i>		וקבא את קבועים נאפי

## Gegen Umgang mit Jähzornigen.

<i>Al ütza' et ha'li af,</i>	24	אל תוצא את בעל אף
<i>V'et ki chemit lo' t'laf;</i>		ואת אש חמת לא תאלף
<i>Pen töb' v'rechö'av,</i>	25	פן תבא ארחמי
<i>V'loqächta möget 'völlokh!</i>		ולקחת מוקש לנפשך

## Gegen Bürgschaftsleisten.

<i>Al 'hi bötöqet' khaf,</i>	26	אל תהי בחקעי כף
<i>Be'rechma malköt!</i>		בערבם משאח
<i>Im en lekhe' l'attem,</i>	27	אם אין לך לשלם
<i>Jiqqäch mälköb' tachlökhu.</i>		יקח משכב תחנך

## Brauchbarkeit.

<i>Chavla 'i' t'ebönn,</i>	29	חזא אש [חזני]
<i>Mahir beuäl'akhö'at?</i>		מהיר בעול'אחיו
<i>Lif'ne' m'lakhim jüjögö'ad,</i>		לפני שלכם יתבא
<i>Bol lifen' chotökkini!</i>		בול לפני חשכם

## Bescheidenheit bei Tafel.

<i>Tebö' l'ichöm et mö'et,</i>	XXIII 1	תבא ללחם את משל
<i>Bin töhin 'Ar 'Efanähä;</i>		בן תבן אשר לפוך
<i>V'samit' palkin k'ö'ähä,</i>	2	ושמת שכן בלעך
<i>Im bö'al n'afet ätta!</i>		אם בעל נאפט את

24b5 und 25a2 sind jetzt mit einander vertauscht, als ob der Umgang mit Jähzornigen nicht wegen seiner Gefährlichkeit, wie Jes. Sir. vii 15—16. (Vulg. 18—19), sondern wegen Gefahr der Ansteckung widerrathen würde! In 24b hat אף die Bedeutung: sich anschließen, befreundet sein; 25a ist zu übersetzen: damit du ihm nicht in den Weg (in die Quere) kommest. 27b1 so A; in M vorher כח (Dittographie). 27b2—3 כח ערפולא דל חמא תלך אלעפא; ער; ערפולא. 28 = XXIII 10 mit einer Glosse zu ער, welche aus Deut. xix 14 nach der dort in A erhaltenen Lesart entnommen ist. 29d1 + ער, XXIII 1a1 vorher ע. 1b2 M + ער (aus dem Parallelstichos wiederholt). 3a aus 6b wiederholt, wo es beim geizigen Gastgeber ganz am Platze ist, während man sich an der Hostafel durch guten Appetit doch höchstens nur lächerlich macht.

## Gegen Habgier.

<i>Al lya' kha'dier;</i>	4	אל תגע להקשר
<i>Mibhian'kha' ch'dal hál et!</i>		מבשר חרל תתע
<i>Ki 'áre ja'pá lo kh'náfajm,</i>	5	כי עשר יעשה לו כנפים
<i>K'nafé jé'uf háttamájim.</i>		כנשר יעץ השמים

## Einladung beim Geizhals.

<i>Al tleham et lachm ré 'ajm,</i>	6	אל תלחם את לחם רע עין
<i>V'al tle'or l'ad'ammútar!</i>		ואל תחא' למשעמחו
<i>Kl káa v'w'er kerdíto,</i>	7	כי כם ושער כנפתי
<i>Ubb'fatir le' khén hu'</i>		והכפתי [ל] בן דא
<i>Ekhól'at'le, jumár laich;</i>		אכל ושחה יאמר לך
<i>V'túho kol jikam 'amankh.</i>		ולבו כל ויהא עמך
<i>Pú'khá, -khalla, 'qítana;</i>	8a	פך אכלת תקאנה
<i>Vehá' lachmí khezátam.</i>	3b	דא לחם כזבם

## Redekünste vor Thoren nutzlos.

<i>Bazm' khesit al l'dáber!</i>	9	באזי כסל אל תדבר
<i>Ki jábaa l'ekhi millákha.</i>		כי יבו לשלל מליך
<i>V'jichálta l'riq 'malíkha,</i>	8b	ושחת [ל]ק ממלך
<i>U'barákha háma'imín.</i>		דברך תעטם

## Witwen und Waisen.

<i>Al táseg g'hoi' almána,</i>	10	אל תסג נבל אלמנה
<i>V'big'dé j'tamim al tábo!</i>		ובשרי יתמם אל תבא
<i>Ki góaldm chaziq hu'!</i>	11	כי נאלם חזק דא
<i>Jarib et ribam útakh.</i>		ירב את רבם אתך

## Vorbemerkung des Redactors.

<i>Haba l'máser libákha,</i>	12	דבאה למסר לבך
<i>V'ca'khá leim'ra dá'at!</i>		ואנק' לאמרי דעת

4b3 וְהָיָה. Uebersetzung: sei klug genug, von dieser deiner Verirrung abzustehen! 5a1 vorher כִּי יִבּוּ לְשַׁלֵּל מִלְּךָ (ans Job vii 8). 5a2 וְשָׁחַת (nimmt das Subjekt weg). 7a2 = zurückhaltend (כֹּחַל). Die Vergleichungspartikel ist hier nicht am Platze, da der Geizige ja wirklich berechnet. 3b ist deutlich Parallelstichos zu 8a; in der koptisch-saidischen Uebersetzung folgt er auch auf 6. 8b passt nach 9 wie angegossen, während bei der jetzigen Reihenfolge erst willkürlich vorausgesetzt werden muss, der Gast habe sich die Einladung beim Geizhals durch schöne Worte errungen. 10a4 וְיָרַב (ans Deut. xix 14).

## Kindersucht.

<i>Al tinnu' minna'e misar!</i>	13	אל תנע מער מסר
<i>Takkünu libbi, lo jänut.</i>		תכני בשבט לא ישת
<i>Attä hättibj takkünü.</i>	14	את בשבט תכני
<i>Vendfo müt'ot tiggil.</i>		ונפשו משאל תצל

## Vorbemerkung des Redactors.

<i>Hui, im chakham libbicha,</i>	15	בני אם חכם לבך
<i>Jemäch libbi gaw anj.</i>		ישמח לבי גם אני
<i>V'ta'lezu khilejotaj.</i>	16	ותעלון בלתי
<i>B'dabbér s'folläke int' rini.</i>		ברבי שפתוך משרם

## Trost beim Glücke der Sünder.

<i>Al l'qänu' b'chattäim;</i>	17	אל חקנא בחטאים
<i>Utökh Ejir'al Jäh kol häjjeu!</i>		לבך ביראת י כל היום
<i>Ki im tigg'ränu, jät -ch'ri.</i>	18	כי אם (תצרתה) יש אחרת
<i>V'tigpäl'kha lö tikkäret.</i>		ותקוהך לא תשרת

## Vorbemerkung des Redactors.

<i>Semä' attä, s'ai, väch'kham;</i>	19	שמע את בני וחכם
<i>V'attär baddärk libbäka!</i>		ואשר בדרך לבך

## Gegen Unmässigkeit.

<i>Al t'hi b'ad'e jöjin,</i>	20	אל תחי בסבאי יין
<i>Bewä'le b'qar lömo!</i>		בוללי בשר לם
<i>Ki söbe' u'zötet jérot;</i>	21	כי סבא חלל ירש
<i>Uq'rä'im töltät minn.</i>		וקרעם תלבש נמא

## Väterliche Mühe belohnt.

<i>S'ma' l' -hikha, zü j'ladäka;</i>	22	שמע לאבך זה ילדך
<i>V'al töhuu s'qän minn'ekka!</i>		ואל תבו וקן ממך
<i>Ki gil jagil 'bi gädäq;</i>	24	כי גל יגל אבי צדק
<i>V'jöläd chakham j'emäch bo.</i>		וילד חכם ישמח בו

13b 1 vorher v. 17a 2 אָז (durch das jetzt folgende לִבְךָ notwendig geworden; vgl. XXIV 1. 19; III 31; Ps. xxviii 1). 17 b 1 jetzt durch כִּי אִם (aus 18a) verdrängt und in 17a verschlagen, mit Verlust seiner ursprünglichen Bedeutung: halte dich an die Furcht Jahve's = *לִשְׁמֹרָה*. 22b 3-4 וְיִקְרַע בִּי יֵינִי וְיִקְרַע בִּי יֵינִי. Wer wird wohl seine Mutter verachten, weil sie alt geworden ist? Man brachte durch eine leichte Textveränderung die Mutter in den Vers hinein, wozu der Parallelis-

## Nachtrag des Redactors.

<i>Šimaleh abikhu e'imuneh;</i>	25	ישם אבך ואבך
<i>Vetágel šödušikha!</i>		ותגל ידחך

## Vorbemerkung des Redactors.

<i>Tená, lená, Ubb'khu li;</i>	26	תנה בני לכך לי
<i>V'e'enikhu dörk- tiqörnu!</i>		ועניך דרכי חצון

## Gegen Unkeuschheit.

<i>Šuēd 'amigga zina,</i>	27	שעה עמקה זנה
<i>U'h'er šarü nokhrija;</i>		ובא' צדה נכרה
<i>Aš h'e' kechätes t'evoh,</i>	28	אף הא כחתה תארב
<i>U'hög'dim š'adam töwf,</i>		ובגרם באדם תוסף

## Der Wein.

<i>L'mi ej, l'mi b'ej, l'mi m'dänim;</i>	29	למי אי למי אבוי למי מרנם
<i>L'mi zich, l'mi f'š'im chinunm?</i>		למי שח למי פצעם חנם
<i>Lam'ach'rim 'al hajjajin;</i>	30	למאחרם על היין
<i>Labbäim, lächqor nimankh.</i>		לכאם לחקר ממסך
<i>Al t'er' jayn, ki jic'addam.</i>	31	אל תרא יין כי יתאדם
<i>Ki jüten-bikkos 'eno!</i>		כי יתן בכס ענו
<i>Ach'rito k'ndchal jilakch;</i>	32	אחרתו כנחש יסך
<i>Ukhešif'ot jöfril.</i>		וכשפעני יפיש
<i>'Enükha jir'u zäret,</i>	33	עניך יראו זרת
<i>V'Ubb'khu š'dabbér tahpükhot;</i>		ולכך ידבר תרפכת
<i>V'hufita k'šškeh š'leh jam,</i>	34	והית כשכב בלב ים
<i>Ukhešokhén U'raš ehilbel.</i>		וכשכן בראש חבל
<i>Hikküni, bäl chalit;</i>	35	דבני בל חלתי
<i>H'lamäni, bäl jadä'ti.</i>		הלמני בל ידעתי
<i>Matäj aqis mijjéni,</i>		מתי אקס (מיני)
<i>Osif abqetünm?</i>		איסף אבקטני

mus einzuladen schien. Die jetsige Lesart in 22 b wird von der Begründung in 24 nicht nur vollständig ignoriert, sondern sogar geradezu ausgeschlossen. 23 fehlt noch in A. 24a1 war durch die Einschubung von 23 unverständlich geworden und gerieth daher vor 27. 29 b š + לֹא הִלַּל עֲנִים (scherzhafter Zusatz mit Anspielung auf Gen. xlix 12). 31 b 4 + יִחַדְךָ נִשְׁשֵׁם (aus Cant. vii 9). 34 b 1 xai εἰς τὴν κοιλίαν (indem = als τ = ε aufgefasset ward); וְכִשְׁבּ (zu tautologisch). 35 e 3 wird durch das Suffix im Parallelismus gefordert. 35 d 2 + קר.

## Der Böse nicht beneidenswerth.

<i>Al l'qānu' b'ān'le rā'a;</i>	XXIV:1	אל תקנא באנשי דעא
<i>V'al d'at; lūjet l'tam!</i>		ואל תתנא לדיח אתם
<i>Ki kōd jehyā l'dlamo;</i>	2	כי יוד יונה לבם
<i>V'amit s'f'lehem l'dabb'ran.</i>		ועמל שפחיהם תדברין

## Nutzen der Weisheit.

<i>B'chokmā jibbānū lōjū,</i>	3	בחכמה יבנה בית
<i>U'hil'banū jibb'nan;</i>		ובחכמה יבנון
<i>H'da't eh'dāvin jinnānū,</i>	4	בדעת חדרם יבנא
<i>Kol hōn jagde vend'an.</i>		כל הון יקד וענא

## Weisheit besser als Kraft.

<i>Gelbe chakhām tob m'e'az,</i>	5	גבר חכם (מב) מע
<i>V'it dā'at m'ammis koch.</i>		ואש דעת מאמץ כח
<i>Ki b'tachbōt m'chānū;</i>	6	כי בתחבולת מלחמה
<i>U'tēn'ā b'rob jō'e'z.</i>		ותעשה ברב יעץ

## Gelassenheit.

<i>Dammūta l' -eil, chakhāmū;</i>	7	דמת לאיל חכמת
<i>Hechēdūta, l'if'artūkha.</i>		[חכמת למאיתך]
<i>Ki chakhām jōtob m'rib;</i>		כי חכם יצב מרב
<i>Bailū'ar lō' jiftāch pte.</i>		בשער לא יפתח פה

## Heimtücke.

<i>Hamēchālūb le'hare',</i>	8	[המחשב לדרג]
<i>Lo bō'l m'zimnūt jigrū.</i>		לו בעל מזמזם יקרא
<i>Zimnūt eilim chāffat;</i>	9	זמזם אילים תאח
<i>Vetō'abōt l'adām loq.</i>		והזמזם לאדם לץ

XXIV:1a1 so A; M ידע 5a4 [αγγελοῦ; v. 6a2 so A; M + לו. Vgl. XX 18. 7a1 M ידע (paläographisch eigentlich keine Variante). Uebersetzer: schweigst du einem Narren gegenüber, so zeigt du dich weise. Die Exegeten deuten den jetzigen Text: Korallen (d. h. schwer zu erreichen und deshalb nicht erstrebt) ist für den Narren die Weisheit! Uebrigens wird י durch die alphabetische Anordnung von XXIV 1—9 gefordert. 7b—e schon deshalb nothwendig, weil sonst die wahrhaft ungeheuerliche Behauptung herauskäme, der Narr thue im Thore den Mund nicht auf, wodurch er ja eben aufhören würde, ein Narr zu sein. 8a1 fordert das Al-

## Gegen Schlafwerden im Glücke.

<i>Al tšbach k'rob chalakha;</i>	10	אל תכח בים זמן
<i>V'jedalkha al tšpānā!</i>		והן אל תשן
<i>B'jom tšba hitrapptā,</i>		ביום שבת התרפת
<i>B'jom gān gār kachākha.</i>		ביום צרה צר כחך

## Errettung von Todescandidaten.

<i>Haggā l'quchm laumavet;</i>	11	הצל לקחם למות
<i>V'mafim lahāry im tšchqokh!</i>		ומפס להרץ אם תחשך
<i>V'noqē naf'khā, hu' jēda'.</i>	12	ונצר נפשך דא ידע
<i>V'hehīb l'adām k'fō lo.</i>		והשב לאדם כפעלו

## Einschaltung des Redactors.

<i>Ekkōl, hēn, d'baš, kē tob;</i>	13	אכל בני דבש כי טוב
<i>V'noft mētoq 'al chlkūkhā.</i>		ונפת מתק על חכך
<i>Ken dē'u tš'babūkhā,</i>	14	כן דעה ולבבך
<i>Vechōkhma tšūfūkhā.</i>		והחכמה לנשךך

phabet den Artikel, welcher auch für den Sinn schwer zu entbehren ist und um so leichter ausfallen konnte, als das vorhergehende Wort in der alten Orthographie mit *š* schloss. 9a2 *špānā*, אשן.

10 will offenbar vor sorglosem Sichgehenlassen im Glücke warnen, so dass dem בים זמן jedenfalls זמן זמן im Parallästichos entsprach. Also: bist du schlaff geworden in der Zeit des Glückes, so ist deine Kraft beengt zur Zeit der Noth. Die gewöhnliche Erklärung ist ein Muster oder Tautologie, mit etwas Geistreichigkeit zurechtgestutzt. Vorher fehlte wohl ein ganzes Blatt, auf welchem die alphabetischen Vierröler zu Ende gingen. 12 vorher eine längere prosaische Glosse, welche den einfachen Gedanken, dass Gott das Thun aller Menschen, also auch des Lebensretters, beobachtet und belohnt, künstlich unklar macht. Für זר las der Glossator mit א זר und erklärte dies nach Anleitung von Prov. xxi 2: Ps. xciv 7, 9, 11. Vorher bemerkte er aber noch, das Folgende solle der Entschuldigung eines Gleichgiltigen begegnen, dass er nichts von der bevorstehenden Hinrichtung gewusst habe; also doch wohl die Allwissenheit des Herzensprüfers gegen eine unwahre Anrede geltend machen. Insoweit der sehr unklare Gedanken- gang unserer Glosse überhaupt zu Tage tritt, wird also darin eine ganz spezielle, ja individuelle Situation vorausgesetzt, was ihr allein schon das Urtheil spricht. 14 b folgt zuerst die Glosse זכר זכר zu 13 a (aus XXV 16), dann XXIII 18 (zu XXIV 30 a). Später ward wohl die erste Glosse irrig auf die Weisheit, statt auf den Honig, bezogen.



## Verantwortlichkeit königlicher Gewalt.

<i>Al't dābber l'mālk kol l'kōn laqr;</i>	<i>Mēlēm fēzēs; apō glōssēs βασιλεὶ λαγίσθω·</i>
<i>V'al tōqē' l'kōn kol laqr!</i>	<i>Kai oūkēn fēzēs apō glōssēs αὐτοῦ οὐ μὴ ἔλθῃ,</i>
<i>Ki chārō l'kōn mālē v'lo' hāsar;</i>	<i>Máχēra γάρ γλῶσσα βασιλέως, καὶ οὐ παρήσῃ·</i>
<i>V'nittān l'jūlāh jūlāber.</i>	<i>Ὅς δ' ἔστι παρὰ τοῦ, συντριβήσεται.</i>
<i>B'ca oppah tībōr b'ne -dām,</i>	<i>Ἦκε γὰρ ἄξυνθῃ ὁ θυμὸς αὐτοῦ, υἱὸς ἀνθρώπων ἀναλίσκει,</i>
<i>V'az'adē' nāsim tegdēm;</i>	<i>Kai oūkēn ἀνθρώπων κατατρώγει·</i>
<i>Vallēgēlēm ē' rēfāl ei,</i>	<i>Kai sugkālē ὥσπερ φλόξ,</i>
<i>Mek'jōt okhl lū'ne nāber.</i>	<i>Ὡςτε ἄβυσσος εἶναι νεοσσὸς αὐτοῦ.</i>

## Anhang zu den Worten der Weisen.

23

נִם אֵלֶּה לְחֻמֹּתַי

## Gegen parteiliche Justiz.

<i>Makkir panim bemišpat,</i>	<i>מַכִּיר פָּנִים בְּמִשְׁפָּט</i>
<i>Omēr l'rabī: qaddiq -tū;</i>	<i>אָמַר לְרַבִּי צַדִּיק -תוּ</i>
<i>Hinnē, jiqq' hōhū 'dammim,</i>	<i>הִנֵּנִי, יִקַּח הוֹהוּ 'דַּמִּימִים</i>
<i>V'qis'amāhū l'ammim.</i>	<i>וְקִיסַם הוּא לְאַמִּימִים</i>

## Heilsame Zurechtweisung.

<i>S'fatājim jūlāq i' jōser,</i>	<i>שְׁפָתַיִם יִשָּׁק יוֹסֵר</i>
<i>Mēlē l'harim nekōchīm;</i>	<i>מִלֵּךְ דְּכֹסִים וְכֹחִים</i>
<i>Vēlāmānōkchīm jīm'am,</i>	<i>וְלֹא מִנְכֹּחִים יִימָאם</i>
<i>Va'ālchīm b'kōt tōb.</i>	<i>וְעֹלְמֵיהֶם בְּכֹת טוֹב</i>

## Haushalt.

<i>Hakhēn bāchūs m'lakhtākha,</i>	<i>חָכְנָה בְּחֹזֶן מְלַאכְתְּךָ</i>
<i>V'e'at'da bāppālā lakh;</i>	<i>וְעָתִידָה בְּשִׂדָּה לְךָ</i>
<i>Achūr tōqqēh l'kha l'la,</i>	<i>אָחִיר תִּקְּחֶה לְךָ לֵלָה</i>
<i>Ubdāit b'etākha?</i>	<i>וְבָנִית בֵּיתְךָ?</i>

221 ist γὰρ aus Said. und Syro-hexapl. aufzunehmen. 221 haben alle Texte ausser Said. irrig οὐ υἱὸς ἀνθρώπου; statt υἱὸς ἀνθρώπων. 23. 1 יד (aus XXVIII 21, woher auch der Zusatz יד יד am Ende des Stiches entnommen ist). 26 muss umgestellt und ergänzt werden, da 26 keinen Anschluss an 24 hat (Strafprediger bilden ja keinen Gegensatz zu parteilichen Richtern), und 26 sonst keinen klaren, greifbaren Sinn erhält. Der Spruch schildert die heilsame Wirkung wohlgemeinter Zurechtweisung, die man deshalb nicht als Kränkung, sondern als Zeichen wahrer Freundschaft, wie einen Kuss, hinnehmen sollte. 25 b 1 + יד (vgl. II Sam. xxii 7

## Gegen Rachsucht.

<i>Al t'hi 'ed chianam b're'akh,</i>	28	אל תהי ער חנם ביעך
<i>V'hiflita b'fatukha!</i>		והפחית בשפתוך
<i>-L. tamár: ka'ber 'ayá li,</i>	29	אל תאמר כאשר עשה לי
<i>Ken állá láil k'fú'lo!</i>		כן אשב לאש כפעלו

## Rath für Bürgen.

<i>-M 'arabta lere'ukha,</i>	VI 1	אם ערבת לרעך
<i>Taqá'ia l'zár kappúkha,</i>		תקעת לזר כפך
<i>Noqálta b'fatukha,</i>	2	נקשת בשפתוך
<i>Nilkádia b'im'ce fikha.</i>		נלכדת באמרי פך
<i>'Se zós 'efú' v'hünáqel,</i>	3	עשה זאת אמא והנצל
<i>Ki bá'ta b'kháf re'ukha:</i>		כי באת בבחך רעך
<i>Lekhó veál turpánna,</i>		לך ואל תרפנה
<i>Veráhabá re'ukha!</i>		ורדבה רעך
<i>-L. tútu lená l'cuúkha,</i>	4	אל תתן שנה לעיניך
<i>U'núma l'af'oppúkha!</i>		ותנמה לעפעפוך
<i>Hünáqel k'fú'bi náppach,</i>	5	הנצל בצבי מסח
<i>Ukh'cippor nájjad jágul!</i>		ובצפר סוד יקש

## Die fleissige Ameise.

<i>Lekh á nendá, 'áqel,</i>	6	לך אל נמלה עצל
<i>Reé l'rakhúha vach'kham!</i>		ראה רדביה וחכם
<i>Tukhin beqijit láchmah;</i>	8	תבן בקין לחמה
<i>Ag'rá U'qacir ma'kálah.</i>		אנה בקצר מאכלה

## Folgen der Trägheit.

<i>'Al t'dé li 'áqel 'ábat,</i>	XXIV 30	על טוה אש עצל עבית
<i>V'al kílrem ádam ch'edr leb.</i>		ועל כרם אדם חסר לב
<i>Kalló qianá'múna, ch'rállim;</i>	31	כלו קשתום חרלם
<i>Vegádr 'bande uchrán.</i>		ינדר אבנז נדרם

mit Ps. xviii 7). 27 wäre das Perfectum consecutivum ohne ein vorhergehendes Jussiv kaum zulässig.

28 ist die Rede von einem, der aus Rachsucht gegen seinen Nächsten Zeugnis ablegt oder überhaupt dessen Fehler unberufenerweise bekannt macht. 29b1 + ו' אפא. VI 1a1 vorher ו, welches hier und 3a wohl vom Redactor eingeschoben ist. 1b3 ו'י, ג'פא; ו'י (Handschlag geschieht nicht mit beiden Händen). 2a2 ו' ו'א ג'א (im Parallelismus ist ג'אצא ו'אצא die ursprüngliche Lesart); ו' ו'א. 3e2—3 ו'י ג'אצא; ו'י, Uebersetze das Distichon: mache

<i>Vaichai -nikhi, -dit libb;</i>	32	ואחוז אכזי אשת לבי
<i>Rab-, laqáhi m'war;</i>		ראת לקחתי מר
<i>'Ad málaj, 'áqet, tákab;</i>	VI 9	עד מתי עצל תשבב
<i>Matáj taqám mál nálah?</i>		מתי תקם משנתך
<i>Me'áí kault, m'at 'l námut,</i>	XXIV 33	מעט שנת מעט תנמת
<i>M'at chibbaq jádaím tákab;</i>	(VI 10)	מעט תבק ידים לשבב
<i>V'ba' khim'hallák vetákha,</i>	XXIV 34	ובא כמחלך רשך
<i>Uadchur'khú E'áí mágen,</i>	(VI 11)	ואדחרך כחש מן

## Portrait des Ränkeschmiedes.

<i>Adám b'áqá'á, áí áven,</i>	VI 12	אדם בליעל אש אן
<i>Hollák b'áqetát pú;</i>		הולך (ב)עקשת פה
<i>Qoré b'áven, mal b'ráglav,</i>	13	קרן בעטו מל ברעלו
<i>Morá b'áqetát áven.</i>		מרה באעבטתו
<i>Takpákhet b'áqetá chóré;</i>	14	תקפכת בלבו חירש
<i>Bkhol 'A m'danin jádállech.</i>		בכל עת מדנם ישלח
<i>'Al kén p'áim jáb' -do;</i>	15	על בן פתאם יבא אירו
<i>Paí jádállech v'en m'ápe'.</i>		פתע ישבר ואין מרפא

## Sieben gottverhasste Dinge.

<i>Šet k'áma ádué Jákhe,</i>	16	שש ימה טנא "
<i>Vetába' tó'bat náfo;</i>		ושבע תועבת נפשו
<i>'Eudja r'áut, 'áon táger,</i>	17	עניס רמת לשן שקר
<i>V'jáuláim k'á'khét dam náqí.</i>		וידם שטבת דם נקי
<i>Leb chóré m'áqetát áven,</i>	18	לב חירש מחשבת אן
<i>Ragláim m'mah'rót laró'a;</i>		רגלים ממחדת לרעה
<i>Jafékh k'áulón, 'ed táger,</i>	19	יפה בזבם עד שקר
<i>Um'áállech m'danin tót -chim.</i>		ומשלח מדנם בית אדם

dich auf, lass die Sache nicht liegen und bestürme deinen Nächsten (den indolenten Schuldner)! 5a 3  $\text{לֹא יִשְׁכַּח}$ ; 7 prosaische Glosse, welche den Eindruck des Beispiels eher abschwächt. Jedenfalls gehört sie nicht zur Sache; denn auch der Privatmann wird ja keineswegs durch die Obrigkeit, sondern nur durch das eigene Interesse zur Arbeit angehalten. XXIV 31a 1 M vorher  $\text{לֹא יִשְׁכַּח}$ ; in A scheint nichts zu entsprechen, da  $\text{לֹא יִשְׁכַּח}$  wohl nur erklärender Zusatz ist. 31a 2 so A; M +  $\text{לֹא יִשְׁכַּח}$ . VI 9 in der säidischen Uebersetzung auch nach XXIV 32. VI 13a 3  $\text{לֹא יִשְׁכַּח}$  (gewöhnlich willkürlich und sinnlos vom Fusscharren verstanden, wodurch sich ja der Heimtückische verrathen würde);  $\text{לֹא יִשְׁכַּח}$  bezeichnet hier das heimliche Seitwärtschieben des Fusses, um einen Anderen damit anzustossen und zur Verhöhnung oder Beschädigung eines Dritten aufzufordern. 14a 3 +  $\text{לֹא יִשְׁכַּח}$ , wodurch der Vers in drei Sätze zerfällt und der Parallelismus vollständig zerstört wird. 18b 2 so A; M +  $\text{לֹא יִשְׁכַּח}$  (tautologisch).

Ezechianische Sammlung XXV: אלה משלי שלמה אשר העתקו  
 von Salomosprüchen. אנשי חוקה מלך יהודה

<i>K'boč 'Löhin häter dābar;</i> <i>Uk'h'bōd m'lakhim ch'qor dābar,</i>	2	כבר אלהם הסתר דבר וכבר מלכם חקר דבר
<i>Šamājim šarūm v'arš lā'onuq;</i> <i>Velēb m'lakhim en chēqer.</i>	3	שמים לרם וארץ לעמק ולב מלכם אין חקר
<i>Hagō nigim mikkāsef,</i> <i>Vojjēge' 'cōref kālī;</i> <i>Hagō rakē lif'ne malk;</i> <i>V'jikkim baggādeq kē'a.</i>	4	הגו מנם טכספ ויצא לצרף בלי
<i>At tūhaddār lif'ne malk;</i> <i>V'bin'qem g'dolim al tē'aud!</i> <i>Kē tōh 'mor 'lkhā: "Is hēnuu,</i> <i>Mehāpū'khā lif'ne rob.</i>	5	הגו רשע לפני מלך ויכן בצדק כסאו
<i>At tūhaddār lif'ne malk;</i> <i>V'bin'qem g'dolim al tē'aud!</i> <i>Kē tōh 'mor 'lkhā: "Is hēnuu,</i> <i>Mehāpū'khā lif'ne rob.</i>	6	אל תתהדר לפני מלך ובמקם נילם אל תעמד
<i>At tōge' lērob māher;</i> <i>Pen mē-tā'pā b'ach'ritah,</i> <i>Bhakhūm oth'khā re'ūkhā!</i>	7	כי מב אמר לך עלה מהר מהשפך לפני רב
<i>At tōge' lērob māher;</i> <i>Pen mē-tā'pā b'ach'ritah,</i> <i>Bhakhūm oth'khā re'ūkhā!</i>	8	אמר ראי עניך אל הצא לרוב מהר
<i>Bū'khā rib ē re'ūkhā,</i> <i>Vesōdi ācher al 'gal;</i> <i>Pen jēchasse'khā šōmē,</i> <i>V'dibōdtekā lō' tūb!</i>	9	פן טה תעשה באחרתה ברובם אתך רעך
<i>Bū'khā rib ē re'ūkhā,</i> <i>Vesōdi ācher al 'gal;</i> <i>Pen jēchasse'khā šōmē,</i> <i>V'dibōdtekā lō' tūb!</i>	10	* רבך רב את רעך וסר אחי אל חגל
<i>Tappāch zahab b'maskef karp,</i> <i>Dabār dabār 'al šfuo.</i>	11	פן יחסרך שטע ודבתך לא תשב
		תמה ורב במסכת כסף דבר דבר על אשן

XXV:7b3 כז (Synonym des falsch ausgesprochenen כז). Uebersetzen: vor einer Menge = vor dem Publikum, öffentlich. Genau entspricht *ἐνώπιον πάντων τῶν ἀνταγωνιστῶν* bei Luc. xiv 10, wo unsere Stelle zugrunde liegt. 7c zieht A mit Recht zum Folgenden, da es sonst nur einen sehr erkünstelten Sinn haben könnte, während es dem achten Verse seine wirkliche Bedeutung sichert, nämlich vor leichtsinnigem Ausplaudern der uns bekannt gewordenen, etwa bedenklichen, Angelegenheiten eines Freundes zu warnen (כז hat in 8a dieselbe Bedeutung wie in 7b). Nur so erklärt sich die zahllos verzweifelte Beschämung, welche eintritt, wenn man vom Freunde wegen solcher Schwätzereien zur Rede gestellt wird, aber keineswegs wegen Streitsucht oder auch gehässiger Nachrede gegen Feinde. IIa1 μέλον; כח.

<i>Nazm zāḥab vāḥl'ā khātem,</i>	12	זָהָב וְחָלִי כְתֹם
<i>D'bar chāḥkam 'āl ozn lōma'.</i>		דְּבַר חָכְם עַל אָזְן לֹמָא'
<i>K'zayg b'chom cīr nē man l'kol.</i>	13	כְּזַיִג בְּחֹמ צִיר נֶעַם מֵאֵן לְכֹל
<i>Vnāfēl 'dōnaw jāšib. [chav,</i>		וְנָאֲפֵל אֲדֹנָו יָשִׁיב
<i>N'gīm a'ruch v'gātem dīm,</i>	14	נִגְיָם אֲרוּחַ וְגִתִּים דִּימ
<i>Il mīthallēl b'mattāt āgr.</i>		אִל מִתְחַלֵּל בְּמַטָּאת אֲגָר
<i>I'orē āppajm f'fūtā gāim;</i>	15	אֲרֹךְ אִפְסִים יִפְתָּה גֵּאִן
<i>V'lašin rakkē tūhōr garm.</i>		וְלָשִׁן רַבָּה תִּסְבֵּר גֵּרָם
<i>I'pōt māqā'tā, 'khol dāḥḡakh,</i>	16	רַבֵּשׁ מִצָּאָה אֲכַל דָּךְ
<i>Pen tēbo' vāhaq't'io!</i>		פֶּן תִּשְׁבֵּעַ וְהִקַּחְתָּ
<i>Hoqār ragl'khā merē'akh,</i>	17	הִקָּר רֶגֶלְךָ מֵרַעְךָ
<i>Pen jāḥa' khā aḡ'neakh!</i>		פֶּן יִשְׁבַּעְךָ וְנִאָּךְ
<i>Mappōs vechārē v'cheq lānaw,</i>	18	מַפְסֹס וְחֶרֶב וְחֶץ וְנֶגֶן
<i>Il 'onū b'rē'o 'ed āgr.</i>		אִל עֵד בְּרַעְיָה עַד אֲגָר
<i>Šm rā'a v'ragl' mō'ādet,</i>	19	שֵׁן רַעְיָה וְרַגֶּל מִשְׁעָה
<i>Mīlāch bogēl b'jōm gāra.</i>		מִלְכָּח בֹּגֵל בְּיוֹם צָרָה
<i>Chomg 'āl pūč, mājim 'al nāter,</i>	20	חֹמֶץ עַל אֲפֻצִּים עַל נֹתָר
<i>V'ar hāšširim 'al lēb rā'.</i>		וְאֵר הַשִּׁירִים עַל לֵב רָע
<i>Sua bābbagil v'raqāb hā'es;</i>		Ὅτις τῆς ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἀπολαύσει τῆς
<i>V'mittāgat iē vā' bābo.</i>		ὁὗτος λήπῃ ἀνδρὸς βλάπτεται καρδίαν.
<i>-M ra'ēb -jib'khā, ha'k'lēhu;</i>	21	אִם רַעַב אִיבְךָ הִאֲכִלָּה
<i>Veim qamā', hāqēhu!</i>		וְאִם צָמָא הִשְׁקָה
<i>Ki gūchalim -tta chōtū;</i>	22	כִּי נִחַלֵּם אִתָּה חֹתָה
<i>Ve jāhōv jāsalēm lakh.</i>		וְיִשְׁלַם לְךָ

12b1 λόγος; דְּבַר. Der Strafprediger als Ohrring ist ein gar zu groteskes Bild, dem man gern das Wort des Weisen substituirt. 13a1 M דָּבַר דָּן; A ὅτις ἐξ ὅς; γένος = דָּבַר דָּן. 13a2 κατὰ καῖμα; דָּב. Das folgende קָר ist durch Dittographie aus דָּ entstanden. 16b2 so A; M קָר. 17a3 πρὸς σκευὴν φίλον; רַעְיָה. 19b4 so A; M + פֶּן בִּים בִּים בִּים (Dittographie). 20a3—5 ἔλατ· ἀσέμνον· = דָּבַר דָּב. Dies ist mit anderer Worttrennung zu ergänzen, weil das textum comparationis natürlich nicht die Unbrauchbarmachung, sondern die peinliche Einwirkung ist. Natron aber schon bei Zuguss von Wasser aufsteigt, mithin die Erwähnung des Essigs nur für die Wunde, nicht für das Natron, Zweck und Sinn hat. 21a3 ὁ ἐχθρὸς σου; דָּךְ (auch XXVI 24 ist der Feind in einen Hasser verwandelt worden, weil jener Ausdruck Gegenseitigkeit des Hasses anzudeuten schien, die man dem Weisheitschüler nicht zuschreiben oder gestatten wollte). 21a4 so A; M + דָּב. 21b3 so A; M + דָּב. 22a4 + דָּבַר (beruht auf Missverständnisse des Sinnes;

<i>Uach çafm t'chôlet gâten,</i> <i>V'funtin nit'amin T'kên satr.</i>	23	רח צפן תחולל וגם ופנם וזעמם לטן סחר
<i>Tob sübet 'âl pinnôt gag,</i> <i>Mešêr m'domin v'bat chäber.</i>	24	טב שבת על פנת ג מאשת מרנע ובית חבר
<i>Mojm qârim 'âl nâfê "jêfa,</i> <i>Šnu'â jobâ mimmerchag.</i>	25	מים קרים על נפש עיפה שמעה טבה ממרחק
<i>Mo'jân sirpâr, u'qer mîšchat,</i> <i>Qaddîq mat lif'ne râka'.</i>	26	מען גרשט מקר משחת צדק מס לפני רשע
<i>Akhôl d'baš hârbot lô' job;</i> <i>Vechîqer k'hâdim kâbod.</i>	27	אכל דבש הרבות לא טב ותקר כמדם כבוד
<i>'Ir pârçâ, an ohoma,</i> <i>U, 'êr en mû'gar t'râcho.</i>	28	ער פרצה אין חמה אש אשר אין מעצר לרחו
<i>K'balg b'qâqçukh mûfar b'qûçir, XXVII</i> <i>Lo' u'ê'êl k'h'êl kâbod.</i>		כשלי בקין וכמטר בקצר לא נאה לכסל כבוד
<i>K'çippir l'and, kîd'ror l'âuf,</i> <i>Qil'tat chinnâm lo' tâbo'.</i>	2	כצפר לנור מדרד לעף קללת חנם לא חבא
<i>Šol l'âmas, mûteq l'ach'mor;</i> <i>Vêlket t'gê kexillm.</i>	3	שום לשם מתנ לחסר ושבט לנו כסלם
<i>Al t'ân k'êil k'evallô,</i> <i>Pen tîcô lô gam illa!</i>	4	אל תקן כסל באילתו פן תשח לו גם את
<i>'And khesil k'evallô,</i> <i>Pen jîhâ châkham b'ânne!</i>	5	קנה כסל באילתו פן יהיה חכם בעני
<i>Migpâçl châmas lôfâ,</i> <i>Solich d'barim le'jâd k'êil.</i>	6	מקצה חמש שתח שלה דברים בך כסל
<i>Dillâj kâçljin mitplassch,</i> <i>Umikol b'fi khesillm.</i>	7	דלי שקים מפסח ומשל בפי כסלם
<i>Kîçrôr ala b'margîna,</i> <i>Ken nâten k'h'âl kâbod.</i>	8	כצד אבן במרגמה כן נתן לכסל כבוד
<i>Chosh 'ala kîlêl k'êlker,</i> <i>Umâkal b'fi khesillm.</i>	9	חוש עלה בך שבר ומשל בפי כסלם

durch Feindesliebe sollen die Kohlen, der Brennstoff des Hasses, fortgeschafft werden; ein weit edlerer Gedanke, als die gewöhnliche Auslegung).

25 b 3 **בְּכֵן** XXVI 1 b 1 vorher כן 2 b 1 vorher כן 6 a 1 + **וְיֵשׁ** (ein geradezu absurdes Bild, welches aber unbegreiflicherweise bei den Exegeten Glück gemacht hat; **קָצָה** bedeutet schliesslich).

<i>Itab nichdál kol 'ól'rim,</i>	10	רם תחלל כל ערם
<i>V'yokhár keél veákkor.</i>		ושבר כשל ושבר
<i>Kekhálob, áb 'al gó,</i>	11	כסלם שב על קא
<i>Keél ioná 'l'evállo.</i>		כסל שנה באולח
<i>Ralto chákham b'énar;</i>	12	ראת חכם בעני
<i>Tiqá lík'h'el mímánn.</i>		תקה לשכל ממני
<i>Andr 'aqíl: záchl báddark;</i>	13	אמר עצל שחל בדרך
<i>Avi ben hárechóbof.</i>		אבי בן הרחבת
<i>Haddálí tímoš 'al gírah,</i>	14	הדלת חכם על ציה
<i>Ve'áqel 'al mífáto.</i>		ועצל על מסתו
<i>'Aqíl, jádó baqqállacht;</i>	15	עצל ידו בצלחת
<i>Níl á lah'árah él pio.</i>		נלאה להטבח אל פי
<i>Chákham 'aqíl b'énuv,</i>	16	חכם עצל בעני
<i>Múfá'a m'ábe 'l'au.</i>		משבעה משבר מעם
<i>Machziq 'ezné khálh 'óber,</i>	17	מחזיק באוני כלם עבר
<i>Mí'áber 'al rih l' lo.</i>		מתעבר על רב לא לו
<i>Kammálákhá bámmácat,</i>	18	כמתלחלה כמות
<i>Hájjórá áqgim, chíqim;</i>		היה וקם חצם
<i>Ken á, rimá - v'áhn,</i>	19	כן אם דמה את דעה
<i>V'andré: h'w' m'ádehaz ánt</i>		ואמר הלא משחק אני
<i>Bedfs 'egim tikhá el;</i>	20	באפם עצם חכמה איש
<i>B'en nirgan jítaz mádon.</i>		באין נרנן ושתק מרן
<i>Pochl Tgúchallm v'egim Tál,</i>	21	פחת לתחלם ועצם לאש
<i>Vet m'donim T'charchár rib.</i>		ואש מרנם להתחר רב
<i>Dib'ré nirgan k'milláh'mim;</i>	22	דברי נרנן כמתלחמם
<i>V'hém jár'du cháf're bóten.</i>		והם ידדו חדרו כמן

10 a 4 setzt an das Ende des zweiten Halbverses gerathen, wodurch ein mehrfach schiefer und sonderbar ausgedrückter Gedanke entsteht (der alles verwundende Schütze, die zwecklose Wiederholung desselben Particips und die Gleichstellung der Vorübergehenden mit Taugenichtsen ist wohl genug für einen Vers), während die Umstellung mit einem Schlage alles heilt. Uebersetzt: Ein Schütze, der alle Vorübergehenden verwundet, ist, wer Thoren und Trinker dingt. 12 a 1 + 15 a 1 vorher 17. Nach A zu emendiren, wie XIX 24, wird hier durch den Parallelismus widerriren. Die beiden Sprüche sind offenbar gegenseitig einander gleich gemacht worden. 17 a 4 so abzutrennen: von seinem Herrn lässt sich jeder Hund am Ohr fassen. 18 a 2 hat M jetzt am Ende des Verses in der Form 18. Uebersetzt: wie einer, der sich über den (durch ihn bewirkten) Tod verwundert, während er doch Brandgeschosse, Pfeile abschiesst. 21 a 1 Infin. von 18; M 18.

<i>Kasp aigim m'cippā 'al charē,</i>	23	כסף מנח מצפה על חרש
<i>Šfatajīm ek'lāgim v'lēb rā',</i>		שפתים חלקם ולב רע
<i>Biš'fīlay jūmalikhe jeb;</i>	24	בשפתו יסד אב
<i>Uš'qirbo jāsūt mīma,</i>		ובקרבו יסח מדמה
<i>Ki š'chānām, al ta'mēn lo!</i>	25	כי יחנן אל תאמין בו
<i>Ki kib' w'ēbet l'libbo,</i>		כי שבע תועבת בלבו
<i>Kasū gi'a b'matīdan,</i>	26	כסה שואה במשאן
<i>T'gullū rā'āto b'qīhal,</i>		תגלה רעתו בקהל
<i>Karā tochi Irā', bah jippol;</i>	27	כרה שחת ולרעו בה ישל
<i>V'golēl abn, elav tānū,</i>		וגלל אבן אלו חשב
<i>L'hom sāger j'pna' dākkav;</i>	28	לשן שקר ישנא דבו
<i>V'fā chālaq j'ē'ā midchā,</i>		ופה חלק יעשה מידחה
<i>Al tiḥallēl b'jom nuḥar!</i>	XXVIII	אל תתהלל ביום סחר
<i>Ki lō' tādā', ma-jjēlōd,</i>		כי לא תדע מה ילד
<i>Š'hallēl'kha wēr v'lo' fikha;</i>	2	יהללך עד ולא פך
<i>Nekhrē vail š'fūl'kha!</i>		נכרי ואל שפתיך
<i>Kobd āhem v'niḥel hiḥol;</i>	3	כבד אמן ומל החל
<i>V'kha's 'eīl kabēd mīl'ādham,</i>		ובעם איל כבד מסנודם
<i>Akha'v'vūl chēma v'kōp af;</i>	4	אכזרית חמה וקפא אף
<i>V'mi jā'med b'f'm qn'a?</i>		ומי יעמד לפני קנאה
<i>Tōdē tokhēdebat m'gilla,</i>	5	טבת תוכחת מגילה
<i>Meāhha mēnūttāret,</i>		מארהב מסתרת
<i>Ne'mānim pō'e aheb,</i>	6	נאמנם פצעי אהב
<i>Mīnald'bat n'vūp rōne'.</i>		מנדבת נשקת שוא
<i>Nafē š'be'a tāhar nēfet;</i>	7	נפש שבעה חבם נפש
<i>V'nafē r'ē'cha, kōl mar māloq,</i>		ונפש רעבה כל מר מחק
<i>K'cippōr mādāl mīn qimāh,</i>	8	כצפר נודת מן קנה
<i>Ken li mādāl mīnā'qimā,</i>		כן אש נוד מסקמי
<i>Šamā šepōet š'memādeh leh;</i>	9	שמן וקשרית ישמח לב
<i>V'māpār'a mē'epōt nafē,</i>		ושחקרעה טעפת נפש

23b 2 לַסִּי; אֶפֶס. 24a 3 ἡχρῶς; שֶׁשׁ. Vgl. an XXV 21. 25a 2 + בִּי. 26a 1 δ κρύπτω; נָסַח. XXVII 1b 5 + וְ (fehlt in der Peschita, vielleicht auf Grund einer alexandrinischen Lesart). 6b 1 ἡ ἰσομία; תִּשְׁוִי. 9b stellt nach der Worttrennung in A dem heiteren Lebenagnuss gut die Selbstaufklärung des Sorgenvollen gegenüber, während M einen hypersentimentalen und affectirt angedröckelten Satz liefert, dessen Suffix sich auf nichts zurückbezieht.

<i>Re'khô v'ré -bîhâ -î tô'vôl</i> 10	רַע וְרַע אֶבֶךְ אֶל תִּצְוֶה
<i>V'bet âch tabô' b'jân edakh.</i>	וְבֵית אֶחָב בְּיָמָי אֶכְלֶה
<i>Chakhâm, b'û, v'edummachlîdî,</i> 11	חָכֵם בְּנִי וְשֹׁמֵת לִבִּי
<i>V'âibâ chôr'h dâbar!</i>	וְאִשְׁמַת חַרְפִּי דְבַר
<i>'Arûm râb ra', nîtar;</i> 12	עָרֹם רֹאשׁ רַע נִסְתָּר
<i>P'ajim 'ab'ra, nâ'adû.</i>	פְּתִים עֲבָדֵי נִנְשָׁו
<i>Qach hîdo, kî 'arôh sar;</i> 13	קַח בְּנִי כִי עָרֹם יִהְיֶה
<i>B'ad nûhtrîjâ chah'lehut.</i>	בְּעַד נִסְתָּרָה חֲסִלָּה
<i>M'harîkh v'e'ô b'gôl gâdôl,</i> 14	מִסְדֵּךְ רֵעֵךְ בְּקֵל גָּדוֹל
<i>Qelâla tîchallêb lo.</i>	קִלְלָה תַחֲשֹׁב לוֹ
<i>Italô tôred b'jânî sîgrîr;</i> 15	יִלְךָ טוֹרֵד בְּיָמָי מִטֹּרֵר
<i>Vôit n'donim nîvâta.</i>	וְאִשֶּׁת מִדָּוָם נִשְׁתָּה
<i>Q'fanîjâ gîchat rûchot;</i> 16	צִפְנִיָּה צַחַת רוּחַ
<i>V'tevîn f'mant jîgrû.</i>	וְתִמְנֵן יִמְנֵן וְקָרָא

10 b übersetzt: so kannst du am Tage deines Unglückes in das Haus eines Bruders gehn (nämlich zu jenem bewährten Freunde deiner Familie, der dich brüderlich aufnehmen wird). Durch die Veränderung des zweiten Wortes in אֶכְ, sowie durch die Einschlebung von אֶל vor אֶכְ, hat der Spruch eine seinem ursprünglichen Sinne ganz fremde, in dieser Schärfe unbegründete und speciell unsemītische, Pointe gegen leibliche Brüder erhalten. Eine ähnliche Sentenz am Schlusse des Verses ist vielleicht aus dem hebräischen Original der im Buche Tobit benutzten Achiqar-Geschichte eingeschoben, wo sie in der syrischen Uebersetzung lautet *ܐܝܬ ܬܥܬܝܢ ܕܥܩܝܪ ܥܝܬ ܕܥܝܬܐ ܕܥܝܬܐ* (stimmt mit *εως* in A gegen *עד* in M). 13 b 1 so A; M: *בְּנִי עָרֹם*. 14 a 4 + *בְּקֵל גָּדוֹל* (A hat wenigstens das zweite Wort noch nicht). 15 b 3 muss bedeuten: bleibt sich immer gleich, ist stets lästig und unerträglich, nicht nur an Regentagen, wie die Traufe. M: *נִשְׁתָּה*; A: *εὐ τοῦ βίου οἶκος* = *עֲרֹם* (fand also jedenfalls noch kein *v* zwischen *ε* und *ο*). 16 a 2—3 *αὐτοῦτος ὁ βορρῆς* (vgl. Sir. *xxii* 22, *bazgw.* 20, wo dem Uebersetzer um 130 v. Chr. unsere Stelle nach A vorgeschwebt zu haben scheint); *רוּחַ צָפוֹן*. Das von A nach Jer. *iv* 11 missverstandene *רוּחַ* entspricht genau dem Prädicat *ἀνέμων ἀβρῶτατος*, welches Josephus dem Nordwinde gibt. 16 b 1 M: *רוּחַ צָפוֹן*; A: *βορρῆς* *εἰ* = *רוּחַ צָפוֹן*. 16 b 2 *βορρῆς*; ur. Der Spruch ist also zu übersetzen: Der Nordwind ist zwar der heiterste unter den Winden; aber der (heisse und beschwerliche) Südwind hat seinen Namen von rechts (glückbringend). Die moralische Anwendung nach Is *xxxiii* 5. Gewöhnlich wird der Vers übersetzt: Welche also (die in 16 erwähnte Xanthippe) verbergen (wollen), der (f) verbirgt Wind, und Oel begegnet seiner rechten Hand. Man geht eben praktisch oft von dem Grundsatz aus, dass der Gedankenausdruck in biblischen Büchern nicht an die sonst selbstverständlichen Gesetze der Deutlichkeit und Angemessenheit gebunden sei.

<i>Baru'it beburu'it jéhad;</i>	17	ברול בברול יחד
<i>V'it jéhad p'ni réthu.</i>		ואש יחד פני רעה
<i>Som t'ém jéhad pirjah;</i>	18	שם תאנה יאכל פריה
<i>V'iomér 'ámán jéhadéod.</i>		ושמר ארנו יכבר
<i>K'no háppanin lappánin.</i>	19	כנו הפנס לפנס
<i>Ken lóh haádán l'ádam.</i>		כן לב האדם לאדם
<i>S'ot e' -háddo ló' t'p'á'na;</i>	20	שאל ואברה לא חשבנך
<i>V'ent -ám ló' t'p'á'na.</i>		ועני אדם לא חשבנך
<i>Tó'bat Jah 'eqé 'énay;</i>		Βόλυμα Κυρίου επιβλεψέτω ἐφ'αλημόν
<i>Ukh'eilim 'áam láton.</i>		Kai oi epauleuatoí ákratí; glóssē.
<i>Muqéff'ekhaup v'khu' leádah;</i>	21	מצרף לכסף ובר לזהב
<i>Veit eqé mahiló.</i>		ואש לפי מהללו
<i>Leb ráka' jéhaqqé' ra';</i>		Kapóla anómou be'etotí xaxé
<i>V'lel jákar f'ácher d'á'at.</i>		Kapóla té eúth; etotí xaxéon.
<i>M'úktit 'eil 'lóká harifot.</i>	22	אם חכתש אול בחור הרפת
<i>Ba'á'le' táér -enlito.</i>		בעלי לא חסר אילתו
<i>Jadé' tadé' p'ne gínakh;</i>	23	ידע חרש פני צאנך
<i>Sit úhékha' in'dárim.</i>		שת לבך לעדרם
<i>Ki ló' ló'ám chónay;</i>	24	כי לא לעלם חסן
<i>V'im chájú nizer l'dor dor.</i>		ואם (חיל) נזר לדור דר
<i>Gald chagie e'nir'a -dat;</i>	25	גלה חצר ונראה דשא
<i>Vend'e'fu 'if'ot hárim.</i>		ונאספו עשבת הרם
<i>Kebáim il'butúkha.</i>	26	בבשם ללכשך
<i>Um'chir zadú 'attúlin;</i>		ומחר שדה עתרים
<i>V'de ch'tlá 'izim l'achmúkha.</i>	27	ודי חלב עומ ללחמך
<i>V'chajim leud'rotúkha.</i>		וחים לערתך
<i>Naró, e'en rólef, ráfa';</i>	XXVIII.	נפו ואין רדף רשע
<i>Veqáddiq ékh'fe jib'ach.</i>		וצדק כספר יבסח
<i>E'fat' áeq rotúim jarúhu;</i>	2	בפסע ארץ רבם שרית
<i>Bádám mehá jid'ákhun.</i>		בארם מבן ידעבן
<i>G'har rít ne'ádey dallim.</i>	3	גבר רש ועשק דלם
<i>Máde vachef e'en lácham.</i>		מטר מוקף ואין לחם

18a1 & 20a1; 19a1 & 20a; 20b2 & 21a; 23a3 so A (denn ἐν μέσῳ = 772 beweist, dass zweipfüßig nicht 772, sondern 771 vertritt; ἀπ'αλημόν also = 771, vgl. 772, 771); M 772a1 & 22b3 so A; M + 772. Uebersetzung: so wirst du auch mit der Mörserklein seine Narrheit nicht austreiben. 27a4 so A; M + 772. XXVIII.1b1 & 2a; 2b3 so A; M + 772 (Dittographie).

<i>'O'el' torá f'ha'la' ra'í;</i> <i>V'kon'ritha jítgará tam.</i>	4	שְׂבִי תוֹרָה וְהָלְלוּ דָשַׁע וּשְׁמִיחָה וְתִגְדֵּי בָם
<i>-N'ke rē' lo' f'hinn mēpat;</i> <i>Um'biq'be Jāh f'hinnā' khol.</i>	5	אָנֹכִי דָשַׁע לֹא יִכְנֹו מִשְׁמַם וּשְׁמִקְשִׁי יִיכְנֹו בָם
<i>Ṭob' rāš, hōlēkh bētūmmo,</i> <i>Me'iqqel d'rikhajnā' d'ār.</i>	6	טוֹב דָשַׁע חֹלֶךְ בְּתִמּוֹ מִעֲקֵשׁ דְּרִיכִים עֲשֵׂר
<i>Noqer torā' beš' mēbān;</i> <i>V'ro'ā' zollim jākhlīm -bie.</i>	7	נֹקֵר תוֹרָה בֶּן מִבְּנֵי וְרֵעָה וְלֵלִים יִכְלִים אִבּוֹ
<i>Marbā' honā' b'na'ik v'lērbā,</i> <i>I'choen d'ollim jiq'gānnu.</i>	8	מְרִבָּה הִנֵּנוּ בְּנֹשֶׁךְ וְהִרְבֵּת לְחֵן דָּלִים יִקְבְּצֵנוּ
<i>Mosle' zno mēl'no' torā,</i> <i>Gam f'fillatā' w'ēba.</i>	9	מֹסֵר אֲנִי מִשְׁמַע תוֹרָה גַּם תְּפִלְתּוֹ תוֹעֵבָה
<i>Maigū' j'arim bādārk' rā',</i> <i>Bē'chutā' hu' j'ippol.</i>	10	מִשְׁטֵה יִשְׂרָאֵל בְּדֹרֶךְ דָשַׁע בְּשִׁחְתּוֹ הָאֵל יִפֹּל
<i>Tenafim j'uchalā' jōb;</i> <i>Gr'ā'im lō' j'bo'ānu.</i>		תַּמְסִם יִחַלּוּ טוֹב (וְרֵשָׁעִים לֹא יִבְאֲרוּ)
<i>Chakhām h'e'zā' d' d'ār;</i> <i>Vedāl' mēbān j'achq'rānnu.</i>	11	חֲכָמִים בְּעֵינֵי אִשׁ עֲשֵׂר וְדָל טוֹב יִחַקֵּר
<i>Ba' lō' qaddiqim lif'art;</i> <i>U'b'qim v'ā'im j'chuppā' -dam.</i>	12	בַּעֲלֵי צְדִיקִים תִּפְאֶרֶת וּבְקִים רֵשָׁעִים יִחַשֵׁשׁ אָדָם
<i>M'kha'at f'ā'ā' lō' j'āg'lich;</i> <i>U'mitā' v'zab' j'richam.</i>	13	מִכְסֵּה פִשֵׁעַ לֹא יִצְלַח וּמִזֵּדָה וְעֹבֵד יִרְחֹם
<i>Al'et -dam v'fā'ched d'mid!</i> <i>V'muqūl' libbā' j'ippol h'ra'.</i>	14	אֲשֶׁר־אָדָם מִפְּהֵר תִּמְרָה וּמִקְשָׁה לִבּוֹ יִפֹּל בְּרַעַ
<i>Arē' nohēm v'dab' ziqeq,</i> <i>Mōl' rā'ā' 'al' d'm dāl.</i>	15	אֲרִי נֹחֵם וְדָבַר שִׁקָּק מִשַׁל דָשַׁע עַל עַם דָּל
<i>Ch'ar' f'hinnit rāh mēl'iqqat;</i> <i>Sōd' haq' j'ā'rikh j'ānnu.</i>	16	חֹסֵר חֲבִנַת דָבַר מִעֲשֵׂקָת שֹׁד בָּצַע יֵאָדָר יִסֵּם
<i>Adda, 'ā'ūg' h'dam nāfel,</i> <i>'Ad hōr j'andā, -l' j'ūn'khā' bō!</i>	17	אָדָם עֲשָׂק בְּרַעַ נֹפֵשׁ עַד בֹּר יִסֵּם אֵל יִתְסַבּוּ בּוֹ

1b1 וְשִׁבִּי תוֹרָה 6b2 so A; M + וְשִׁבִּי 10c1 so A nach der ursprünglichen Lesart (cf. ἡγοροὶ διελθόντες ἀγῶν); M וְשִׁבִּי 10d cf. ὁ δὲ ἡγοροὶ καὶ διελθόντες αὐτῶν 12a2 + וְשִׁבִּי 16a1 vorher וְ (zerstört die Construction und macht die missliche Annahme einer Anrede nothwendig), Uebersetzung: unverständlich ist ein Erpresser. 16a3 so A; M וְשִׁבִּי

<i>Botlók taulm jipplé;</i>	18	הלך תבס יושע
<i>V'ne gát d'vakhóim jippól v'sacht.</i>		ונעקט דירכום יסל בשחת
<i>'Obéd d'mató jibá' lachm;</i>	19	עבר ארמחו ישבע לחם
<i>M'raiddéj regim jibá' rih.</i>		מרדף ריקם ישבע רש
<i>Is 'mínat ráb berákhét;</i>	20	אש אמנת רב ברכת
<i>V'oq Chá'ir lá' jímáql.</i>		ואן להעשר לא ינקא
<i>Hakkér p'ne v'á'ím b'í. iob;</i>	21	הכר פני רשעם לא טב
<i>V'al pát lachm jiftá' gáht.</i>		ועל פת לחם ישמע נבר
<i>Núhál lahón ú' rá' 'ajú;</i>	22	נחל לחן אש דע ען
<i>V'la' jida' chár j'koimú.</i>		ולא ידע חסר יבאנו
<i>Móhich adám v'm jímá'</i>	23	מוכח אדם חן ימצא
<i>Mimáchliq láhm de'rov.</i>		ממחלק לשון אחר
<i>Genl -bén v'ómer: én pa'</i>	24	טל אבו ואמר אן פשע
<i>Chabér hu' Tlá máhchit.</i>		חבר וא לאש משחת
<i>Reháb náfét j'gáú málón;</i>	25	רחב נפש יגדה טון
<i>V'leché 'al Jákú j'dáim.</i>		ובטח על י' ידשן
<i>Bojésh belkú, há' bh'ú;</i>	26	בטח בלבו וא כסל
<i>V'hóhiká d'chokmá j'imáldéj.</i>		והלך בחכמה יסלם
<i>Nólu lará, en máchm;</i>	27	נתן לרש אן מחסר
<i>V'má'ím 'emé, rob m'érot.</i>		ומעלם עינו רב מארץ
<i>B'gus v'á'ím j'ematé -dun;</i>	28	בקם ישעם יסתר אדם
<i>Bo'ldón jiré qúldiqm.</i>		באדם ידע צדקם
<i>U tikhachit, uaglá 'wq.</i>	XXIX 1	אש תוכחת מקשת ערף
<i>Pa' j'chabér v'ra m'rép'.</i>		פתע ישבר ואין מרעא
<i>Bir'bel gáiq j'émach há'm;</i>	2	ברכת צדק ישמח העם
<i>V'bim'ál raf' j'émach 'am.</i>		ובמשל רשע יאנה עם
<i>Is -héb chakmú j'emmách -bér;</i>	3	אש אדם חכמה ישמח אבו
<i>V'ro'á amú j'abbé hou.</i>		ורעה ונת יאבר דון

18b 4 M  $\pi\pi\pi$ ; fehlt in A, doch haben einige Handschriften  $\pi\pi\pi$  und setzt vielleicht die Peschita mit  $\pi\pi\pi$  eine Lesart in A voraus, welche wiedergibt. 21a 2-3 so nach der ursprünglichen, in Sait. und Syrohex. widergespiegelten, alexandr. Lesart  $\pi\pi\pi$ ; in M  $\pi\pi\pi$ . Vgl. XVIII 5. 22b 2 + v. Vielleicht ist zu übersetzen: Aber unversehens wird Mangel über ihn kommen. 23b 3 steht jetzt nach  $\pi\pi\pi$ , in M als  $\pi\pi\pi$ , während A  $\pi\pi\pi$  oder  $\pi\pi\pi$  voraussetzt, jedenfalls also noch \* als letzten Consonanten gefunden hat. Uebersetzen: als wer hinter ihm her (bei allem seinen Thun und Lassen servil) schleichet. 24a 2 +  $\pi\pi\pi$  (Dittogr.). 26b 2 so A (vgl. den Parallelismus); M +  $\pi\pi\pi$ . XXIX 2a 2  $\pi\pi\pi$

<i>Malk' b'mitpat jé'mid droq;</i> <i>Veil' t'rumit jehr'sinnu.</i>	4	מֶלֶךְ בְּמִטְפָּט יַעֲמֵד אֶרֶץ וְאֵשׁ תִּרְמֹת יִדְרֹשָׁנָה
<i>G'bar, wachlig 'al re'chu,</i> <i>Raš p'arot 'al p'e'sann.</i>	5	גִּבּוֹר מַחֲלֹק עַל רֵעֵה רֹשֶׁת פִּרְשׁ עַל פִּעְמֹו
<i>Bef'ila' it ro' móqet;</i> <i>V'qaddiq jarot; xep'mech.</i>	6	בִּפְסַע אֵשׁ רַע מִוִּקֶּט יִצְרָק יִרְק וְשִׁמְחָה
<i>Jode' qaddiq din dállin;</i> <i>Rašd' lo' jabin dā'at.</i>	7	יָדַע צֶדֶק דִּין דָּלִים רֹשֶׁע לֹא יָבִין דַּעַת
<i>-N'ie l'qon f'fichu qirja;</i> <i>Vocháhamin j'libá of.</i>	8	אִנְשֵׁי לֶצֶן יַחֲזִי קִרְיָה וְחֻמָּם יִשְׁבוּ אָף
<i>It chákham nitpat éi 'vil,</i> <i>V'ragde v'echáq, v'en. ušchat.</i>	9	אִשׁ חָכָם נִטְפַּט אֶת אֵיל וְדַעַת וְשֹׁחַק וְאֵין נִחַת
<i>An'it d'aminu j'p'it d' tam;</i> <i>Vik'rin j'laq'it u'p'it.</i>	10	אִנְשֵׁי דָמָם יִשְׁנֹאוּ חֵם וְיִשְׁרִים יִבְקֹשׁוּ נַפְשׁוֹ
<i>Kol rácho jéhoq' kh'al;</i> <i>V'chakham b'achor jachy'khinn.</i>	11	כָּל רָחוֹ יִוצֵא כֶסֶל וְחָכָם בְּאַחֵר יַחֲשֹׁבָה
<i>Motl' mag'ib 'al d'bir iqr,</i> <i>Kol m'šaretiv reš'lin.</i>	12	מֹטֵל מִקְשֶׁב עַל דְּבַר שֹׁקֵר כָּל מִשְׁדָּרוֹ רֹשֶׁעַם
<i>Raš u'it l'chakham nifgdin;</i> <i>Meir' euf' l'uchon Jah.</i>	13	רֹשׁ וְאִשׁ חֻמָּם נִפְגְּדִין מֵאֵר עֵינֵי שְׂנֵיָהֶם י
<i>Malk' b'efet b'e'mit dállin,</i> <i>Kis'elw lá'ud jikhon.</i>	14	מֶלֶךְ שֹׁפֵט בְּאֵמֶת דָּלִים כִּסְאֵה לֵעַר יִכֹּן
<i>Šetl' v'tokhacht j'itten chákham;</i> <i>V'na'r m'šallach mešit innu.</i>	15	שֶׁבֶט וְתוֹכַחַת יִתֵּן חָכָם וְעַד מִשְׁלַח מִשֵּׁשׁ אָמֵן
<i>Bir'it r'ta'it jirbā pal';</i> <i>V'qaddiq b'mayp'dham jir'a.</i>	16	כִּרְבֵּת רִשְׁעִים וְדָבָר פִּסַּע וְצֶדֶק בְּמַפְלֹחַם יִרְאֶה
<i>Jasor bli'khá, einichokh,</i> <i>V'jitten ma'dannim l'náflach.</i>	17	יֹסֵר בֶּן־חֹךְ וְיִתֵּן מִשְׁרָם לְנַפְשׁוֹ
<i>B'en cháron j'pparot 'am;</i> <i>Vekomer l'ra, ái'rau!</i>	18	בֶּן־חֹן יִפְרַע עַם וְשֹׁמֵר תּוֹרָה אֲשֶׁר

6b 2 יר. 9a 4—5 M אֵשׁ אֵל A 11v. 10b 3 verhält sich zu 11b 1, wie 77 Os. xiii 1 zu 11b 1; die jetzige Vocalisation würde das Gegentheil des beabsichtigten Sinnes ausdrücken. 11b 3 יִשְׁנֹאוּ (passt schlecht zu באר). 16b 1 יִצְרָק, 16b 3 יִצְרָק steht störend zwischen zwei inhaltlich mit einander verwandten Sprüchen; die ursprüngliche Stelle des Verses war also vielleicht hinter XXVIII 17, wo ihn A ebenfalls hat. 20a 1 + אֵשׁ.

<i>Bič'hárim b' jaidé 'ahd;</i>	19	דברכם לא ישר עבר
<i>Gam b' jabin, u'en m'd'ul.</i>		וגם כי יבן ואין מענה
<i>Chasita b' bič'háran,</i>	20	חזת אין בדבריו
<i>Tiqwé b'h'el m'umhuan.</i>		תקעה לשכל פגמו
<i>M'famtq m'nn'ar 'abdo,</i>	21	מפוק מנער עברו
<i>V'ach'rito jikhá m'dnon.</i>		ואחרתו ידעה מן
<i>Is ef jégdrá m'don;</i>	22	אש אף ידעה מן
<i>Ubb'el chemá rub pála'.</i>		ובשל חמה רוב פשע
<i>Go'vút -dam idépillannu;</i>	23	נאח אדם השפלו
<i>Urfál ruch jímokk kábod.</i>		ושפל רח יתמך כבוד
<i>Cholq 'im gánnuh E'gánnab;</i>	24	חלק עם גוב וגוב
<i>Sam g'ulba p'ne' náfio.</i>		שם גובל שוא נפשו
<i>Cherdát -dam jiltén m'dget;</i>	25	חידת אדם יתן מיקש
<i>Ubéech b' Jákob f'uggub.</i>		ובמה כי ישגב
<i>Rabbia m'bay'tim p'ne m'del;</i>	26	רבם מנבאם מן משל
<i>Umj Jákob m'pál il.</i>		ומי משפט אש
<i>To'bat godliyin b' ael;</i>	27	תועבת צדקם אש של
<i>V'te'bat raib' f'ar d'rekk.</i>		ותועבת רשע ישר דרך

24a4-b2 durch Homoteleuton ausgefallen. 24b4 folgt jetzt eine aus Lev. v.1 ungeschickt entnommene Glossa. Denn die Schlechtigkeit des Compagnons beim Diebstahle besteht doch nicht gerade darin, dass er den Dieb nicht anzeigt, sondern dass er eben stehlen hilft; seine Anzeigung müsste ja eine Selbstanzeige sein. Der Spruch erklärt jede, auch indirecte, Bethheiligung am Diebstahle, namentlich das hehlerische Aufbewahren des Gestohlenen, für ebenso schlecht wie jenen selbst. An ähnliche Beziehungen auf den Pentateuch sind nachgetragen in II Sam. xii 6 (aber noch nicht in A, wo richtig *Interklaroni* statt *arabim*); Os. xii 4-5. 13-14 (den Zusammenhang unterbrechende, nur äusserlich an das Wort Jakob in 3 angeglichene, Zusätze); Mich. vi 4-5 (wo nur *u-šagim d'qan d'qan d'qan* statt *u-šagim d'qan d'qan d'qan* ursprünglich).

## Sprüche Agur's.

XXXI

דברי אגור בן יקה המשל

Gott.

*Neim hagg'êr, totô El;**Lalê El v'lo' êkhal.**Ki b'r amikhi mêl,*

2

*Velô' hêut addâ H;**Velô' lamallê chôkhua,*

3

*V'dô'at q'dôlâm êda'.**Mi 'illê lîmajn v'jored;*

4

*Mi dœf rîch hêchôfua?**Mi qôvê mijn laggîlê;**Mi qôvê; kôl v'ê arq?**V'êr'êlê 'êl El: mî-k' mo;**V'vîlêlê bânê, kî têlê!*

נאם הנבר לאתו אל

לאתו אל (וא) אבל

כי בער אנכי מאט

ולא בנת אדם לי

ולא לסדתי חכמה

ודעת קדשם ארע

מי עלה שמים וירד

מי אסף רח בחפז

מי צרה מים בשטלה

מי קמץ כל אפסי ארץ

[אויסרע על אל] מה שמו

ומה שם בנו כי חרץ

## Polemik gegen Agur.

*Kol kurev 'Lôh gevîfa;*

5

כל אמרת אלה צרפה

*Mogên hu' lîchêlê bô.*

מן הא לחכם מי

XXXI, 5 M כחש; A scheint 2 statt \* gefunden zu haben. 1a3 fehlt in A; M לא. Aber דברי kann so, weil absolut nichtsagend, nicht allein stehn, sondern erfordert eine nähere Bestimmung, entweder durch eine Participialconstruction, wie Num. xiv 3. 15, oder durch einen Relativsatz, wie n Sam. xxii 1 und hier. Uebersetzung: Ausspruch des Mannes, der sich um Gott abgemüht (den Kopf zerbrochen) hat: ich habe mich um Gott abgemüht und es nicht vermocht. 4a zwingt die Reihenfolge der Verba zur Annahme eines menschlichen Subjectes. Gen. xxviii 12 bildet keine Gegeninstanz, da dort nicht von einer einmaligen, sondern von wiederholten Ortsveränderungen die Rede ist. Auch würde die Beziehung der Fragen auf Gott, statt auf den competenten Theologen, eine ganz zwecklose Fragestellung ergeben, nämlich unter Voraussetzung des correctesten Theismus nach dem blossen Namen Gottes fragen. 4d2 ἐξέταται; ἔτα (würde an den Theologen die maasslose übertriebene Anforderung stellen, dass er die Welt sogar geschaffen haben solle, wenn die Lesart nicht vielmehr aus der falschen Voraussetzung entstanden wäre, Gott sei der hier Erfragte). 4f3 auch von A als Plural aufgefasst.

<i>Al tūef 'al dešerav,</i>	6	אל תוסף על דברו
<i>Pen jōkhičh k'kha' w'nihzābta!</i>		פן יוכח כך ונחבט
<i>Šigim šālā: māt' k'kha', Jah;</i>	7	שגים שאלת מאחך (י')
<i>·L. tinnā' minnēni, k'šlem -mut!</i>		אל תנעם ממני בשלם אמת
<i>Šon' šdešōr gēdōšim,</i>	8	שון ודבר אדם
<i>V'k'hušōb harchēg minnēni!</i>		חשוב הרחק ממני
<i>Rei vō'ōr al tittēn li,</i>		רש ועשר אל תתן לי
<i>Hotrifin lāchem chūgi;</i>		הטרפני לכם חקי
<i>Pen ēphā' v'k'hičhāšū,</i>	9	פן אשבע וכחשתי
<i>Velmarti: nā Jāhū;</i>		ואמרת: מי י
<i>V'fen ivarēš v'gannōšē,</i>		ופן אירש וננבתי
<i>V'tafūti šem Elōhij!</i>		וחפשת שם אלהי
<i>Al tēšēn 'ābā' el 'dōnau,</i>	10	אל תלשן עבד אל אדני
<i>Pen j'gāllēl k'kha' w'ānāta!</i>		פן יקללך ואשמת
<i>Dor rā' abī j'gāllēl,</i>	11	דוד (ינ) אבי יקלל
<i>Vēš' immō' lō' j'bārek;</i>		ואת אמו לא יברך
<i>Dor rā', tāhor bē'ēnau,</i>	12	דוד (ינ) מזהר בעיני
<i>V'miggāš lō' rāchōq;</i>		ומצאני לא רחוק
<i>Dor rā', mō' v'dmā' 'šmōv,</i>	13	דוד (ינ) מה רבו עיני
<i>V'm'ēppav j'muqēšut</i>		ועפעפו ונשא
<i>Dor rā', chardhot šmūm,</i>	14	דוד (ינ) חרבת שני
<i>Umō' kalēt m'tall' šōv;</i>		ומאכלת מתלעתי
<i>Le'kol 'niffim medreg,</i>		לאכל עיני מארץ
<i>Vēš'jonim mēlām.</i>		ואנינם מארץ

## Viererlei Unersättliches.

<i>Šālōš heu lō' tēbō' nā;</i>	15	שלוש הן לא תשבען
<i>Arbē' lō' šmērā' hon.</i>		ארבע לא אמרו הן
<i>Le'šlōgā' še bānot:</i>		לעלוק שתי בנות
<i>Hab, hāb, hō' vārēcham.</i>	16	הב הב שאל ורחם
<i>Arē' lō' vebō' a mōšim;</i>		ארץ לא שבעה מים
<i>Vēš' lō' šmērā' hon.</i>		ואש לא אמרה הן

7a4 ist die ausdrückliche Anrufung Gottes schwer zu entbehren, da vorher Agur angeredet war. 8a—b ist der Parallelismus durch den Anfall im Text vollständig zerstört. Nach moderner Ausdrucksweise liess sich hier *we* am besten durch *Frivolität*, *zu* durch *Negation* übersetzen. 9c3 ist zu übersetzen: und mich verführen liess. 11—14 ist die arge Libertinerheute wohl als Nominativ zu fassen, da man beim Vocativ in 13 das Suffix der zweiten statt der dritten Person erwarten würde. Also: eine arge (uns Duldern und Armen nur allzuwohl bekannte) Sippschaft flucht ihrem Vater. 15c1—16a2 jetzt gegen die Analogie vor 15 ver-

## Polémik gegen Agur.

<i>'Aḡn, lî'ag, meḥdî: ab,</i>	17	עין חלעץ לא שוה אב
<i>Velâhu: Meiqûd' en,</i>		ותבו לזקנת אב
<i>Jipp'vîha 'dr'be nâchal,</i>		יקרה ערבו נחל
<i>Vejôkhebiha Ene nâh.</i>		ויאכלה בני נהר

## Visererlei Unbegreifliches.

<i>Šlôṭê hem niṣṭu minamnu,</i>	18	שלושה הם נשלא ממני
<i>Ve'arba'ê lo' f'dô'tin:</i>		וארבעה לא ידעתם
<i>Dark hâma'ir hâhamiṣim,</i>	19	דרך הנשר בשמים
<i>Velârekh nâchal 'l'î qur:</i>		(ו)דרך נחש עלי צר
<i>Dark onijjâ be'itô jam,</i>		דרך איה בלב ים
<i>Velârekh gi'ber l'âluu.</i>		דרך גביר בעלטה

## Zusatz eines Späteren.

<i>Akš'îd umâch'ta pîhu;</i>	20	אכלה ומחת פה
<i>V'am'ra: lo' f'd'alt' i'een.</i>		ואמרה לא פעלת אין

## Vier Unerträgliches.

<i>Tacht tîlôṭ yôg'u are,</i>	21	תחת שלש רמות ארץ
<i>V'tacht drba' l'ô' tuchâl' q'et:</i>		ותחת ארבע לא תחל שאח
<i>Tacht âled, kî jîṭullakh,</i>	22	תחת עבר כי יתמלך
<i>V'ubâl, kî jîṣṣa' l'dchem:</i>		ונבל כי ישבע להם
<i>Tacht q'nûa, kî tîlêl'el,</i>	23	תחת שאר כי תבעל
<i>V'îṣṣâ, kî tîrêl' g'bi'etah.</i>		ושפחה כי תרש גברתה

## Vier kluge Kleine.

<i>Arô'a hêm q'annê are,</i>	24	ארבעה הם קטני ארץ
<i>Veḥem tî'khamim m'chukkâim:</i>		ודם חכמם מחכמם

setzt, während die beiden folgenden Worte an ihrer ursprünglichen Stelle geblieben sind 16a 4 so wahrscheinlich noch A; M ער יס.

17a 3 fordern Parallelismus, Rhythmus und Poesie die Ergänzung. 17b 2 יִקְרָא; לִפְנֵי (während hier doch gar nicht von Ungehorsam, sondern von theoretischer Pietätlosigkeit gegen die Eltern als solche die Rede ist). 20 vorher die Glosse נחש ערבו נחל. 22a 4 יִשָּׁר (das Hithpa'el hier in affectativer Bedeutung). 22b 1 ist bei Agur nicht der Gottlose, sondern der Dummkopf; vgl. 32, wo das Verbum Dummdreistigkeit bezeichnet. 24–28 wohl nicht von Agur, sondern nachträgliches

<i>Hannénallai 'an lá 'aa,</i>	25	הנאלם עם לא עו
<i>V'jakkina é'qáñé lánanun;</i>		ויבנו בקרן להנאם
<i>Ésfónnia 'an lá 'ácam,</i>	26	שפנס עם לא עאם
<i>V'jagana é'allá' hénun;</i>		וישמו כסלע ביהם
<i>Melúcha éu laurhú,</i>	27	מלכה אן לארבה
<i>Vejéce' chucce kúllu;</i>		דעא חצן כול
<i>Suamú V'jadéjia é'léppe,</i>	28	שסמט בידים חתפש
<i>Vehí' kehék'h'le náleké,</i>		והא כדובלי מלך

## Vier stattlich Einherschreitende.

<i>Štáde hem náfild qa'd,</i>	29	שלשה הם מיטבי צעד
<i>V'arbi'a náfild lakhi;</i>		וארבעה מיטבי לבת
<i>Lañt gilder háhlehéma,</i>	30	לויש גבר כהדמה
<i>Vel' jahit nápp'et khal;</i>		ולא ישב ספני כל
<i>Zozir nántajia o tájil,</i>	31	זודר סתנים או תיש
<i>Uuúleñh qam lá'áama,</i>		ומלך קם לעא

## Vierlei Herausgepresstes.

<i>M' náhálta áhhlénayé,</i>	32	אם נבלת כהדנשא
<i>Velm zammata, jád é'jil?</i>		ואם זמא יד לפה
<i>Ki náé tály jéç' nájia,</i>	33	כי מן (של) יצא כים
<i>V'niç' áhhlah jéç' chén'a;</i>		וימן חלב יצא חמאה
<i>Umiç' éf jéç' éam,</i>		ומן אף יצא עם
<i>Umiç' appája jéç' rih.</i>		ומן אפים יצא רם

Gegenstück zum folgenden Spruche, wie das Fehlen der Dreizahl, des sechseckigen Strophenschemas und jedes Beitrages zu der eigenthümlichen Weltanschauung der übrigen Agursprüche nahelegt. Denn auch 29—31 wird Loyalität gegen den (heidnischen) König, 32—33 Streben nach Schmerzlosigkeit, statt nach Befriedigung der Eitelkeit oder überhaupt positivem Glücke, empfohlen. 28a 3 ist die zweite Person.

31b 2—3 מ קי עי; A. ἡγεμονεύειν ἐν ὅντι = קל עי. Uebersetzer: der sich zum Schutze seines Volkes (in den Kampf) aufmacht. Man beachte, dass 29 lauter majestätisch Einherschreitende angekündigt werden; es versteht sich also von selbst, dass auch der König in Bewegung gedacht ist, gegen die Feinde des Volkes marschierend. A. Gurnea's Beziehung des Spruches auf Alkimos scheitert schon daran, dass dem Siraiciden das Spruchbuch vorlag; auch würde Agur den Alkimos nicht gepriesen haben (der Hohn ist willkürlich hineingedeutelt). 32 bedeutet: lass sogar berechnigte, um wie viel mehr dummdeiste, Ansprüche auf Beachtung und Anerkennung auf sich beruhen, um dir das höhere Gut äusserer Ungeplacktheit und inneren Friedens zu bewahren!

**Mahnworte  
einer Königin - Mutter.**

XXXI:1 מלך משל אשר יסרתו אמי

<i>Ma-tb'ri, umi-lbar mui,</i>	2	מה ברי ומה בר בנך
<i>Umī, leri vadiroš!</i>		ומה בר בנך
<i>-L tittā I'našim chekkā,</i>	3	אל תתן לשם חילך
<i>D'rakkāhā I'nechat m'lekhā!</i>		רדוך למתת מלכן
<i>Al lām'lekhem I'to jōjin,</i>	4	אל למלכם שתו יין
<i>Urāzām: e lekhar,</i>		ולרזם אי שבר
<i>Peu jiltā e'jikkach m'chōqqā,</i>	5	פן ישתה וישבח מחקק
<i>Vilānnā dū l'ne 'au!</i>		ישנה דן בני עני
<i>Peu lekhar lekhar,</i>	6	תנו שבר לאבר
<i>Vejōjin I'nece nifet!</i>		יין לסרי נפש
<i>Jiltā e'jikkach e'le,</i>	7	ישתה וישבח רבו
<i>Va'mālo lē jikkā 'ad!</i>		ועשלו לא זכר עד
<i>I'tach pikha balatna,</i>	8	פתח פך לאלמנה
<i>Ele dū kol bea' ch'lo!</i>		אל דן כל בני חילך
<i>I'tach pikha d'fo' qūloy,</i>	9	פתח פך וזשפש צדק
<i>Vedū 'anī vebhōn!</i>		ודן עני ראבין

**Lob der tüchtigen Hausfrau.**

<i>Eh chāš! mī jinaqānna!</i>	10	אשת חיל מי ימצאנה
<i>V'rachoq napp'ānān mikkrah.</i>		ורחק מפניהם מכרה
<i>Bafēch bād liltā lē'lel!</i>	11	בפתח ביה לב בעלה
<i>V'lelā lē jēhar liltā.</i>		ושלל לא יחסר ליה

XXXI:1 + לַמֶּלֶךְ (erst aus dem corrupten Text in 4a hierher übertragener vermeintlicher Königsname, aber schon durch das Fehlen des Artikels vor מֶלֶךְ gerichtet). Uebersetzung: Worte (Lebensregeln) für einen König; ein Spruch, womit ihm seine Mutter unterwies. 1.3 מַלְכִּי, 4a2 + מַלְכִּי לַמֶּלֶךְ (das erste Wort Dittographie, die man später für einen Königsnamen im Vocativ hielt und daher die beiden folgenden danach wiederholte). 5b2 so A; M + לַמֶּלֶךְ, 8a3 wäre stumm ein höchst sonderbarer Ausdruck für den Hilflosen, dem man um so gewisser die Witwe substituieren muss, als auch בְּנֵי עֲנִי die hinterlassenen oder verlassenen Waisen, nicht aber die Söhne des Dahinschwindens sind. 11b4 in demselben Sinne wie Gen. xxxix 6.

<i>G'maláthū 139 veld' ra',</i>	12	נמלתה טוב ולא רע
<i>Bekhól zemd chagjálha;</i>		לנכל ימי חייה
<i>Dar'la zemd afálha,</i>	13	דרשה צמר ופשתם
<i>Vattá'az h'chífc kappáthū.</i>		ותעש בחפץ כפזה
<i>Haj'íd kó'nijjat sócher,</i>	14	דוית כאנית סחר
<i>Mimudrchag táb' láchmah;</i>		ממרחק הבא לחמה
<i>Vattáth p'ref l'bitah,</i>	15	ותתן שוק לביתה
<i>Vachóg leud' rotáha.</i>		וחק לנערתה
<i>Zam'ús padá, tiq'chíha;</i>	16	ונמנה שדה תקרה
<i>Mipp'ri khappáthū a'pá' kara.</i>		מפרי כפזה נטע כרם
<i>Chag'rá b'é'az vattáthū,</i>	17	חגרה מנו מחנה
<i>Vatt'annuc a'ró otáha.</i>		ותאמן ויעתה
<i>Tu'má, ki jób p'ri alchrah;</i>	18	נעמה כי טוב לרי סחרה
<i>Lo' jikhbá bálajl átrah.</i>		לא יכבה בלול גרה
<i>Jadáha áll'cha U'khíha;</i>	19	ידה שלחה בבשר
<i>V'khappáha tánu'khu fólakh.</i>		וכפזה תפנו סלך
<i>Kappáth par'pá l'áni;</i>	20	כפה פרשה לעני
<i>V'jadáh áll'chú lathjan.</i>		ודרה שלחה לאבן
<i>Lo' ára l'bitah máláty;</i>	21	לא תרא לביתה משלג
<i>Ki khól betáh l'ha ánuai.</i>		כי כל ביתה לבש שום
<i>Martááthū 'ápetá lah;</i>	22	מירבם עשת לה
<i>Šet e'órganin lebákah.</i>		שש וארגון לבשה
<i>Nódá' bati'drim bál'lah,</i>	23	נדע בשערים בעלה
<i>B'ámbé 'im ziq'ne áre.</i>		בשכחו עם זקני ארץ
<i>Sadán 'af'á vattimkor;</i>	24	סון עשת ותמכר
<i>Vach'gór nul'ná lakk'ul'ni.</i>		וחגר נתנה לכנעני
<i>'Oz vchadár l'eláha;</i>	25	עז וחדר לבשה
<i>Vattíghag f'jóni máchar.</i>		ותשחק ליום סחר
<i>Potécha f'ha b'chókhma,</i>	26	פתחה פה בחכמה
<i>V'tordt choed' al le'ánuah;</i>		ותורת חסד על לשנה
<i>Q'af'á f'likhot b'elá,</i>	27	צפיה דחלת ביתה
<i>Veldéhu 'af'út ló' táláha.</i>		ולחם עצלת לא תאכל

15a 1 vorher **לֵבָשׁ** **בְּשָׂרָא** **בְּשָׂרָא** 16a 3 **מִכְרָא** Uebersetzen: ihn zu erwerben.  
 20 b 1 **אֶפְרָיִם** **בֵּי**, **בְּנֵי** (der Plural anangemessen, da hier von Wohlthätigkeit die Rede ist). 25 b 3 **בְּנֵי**, 26a 2 jetzt am Anfange des Stiches. Dass **אֶפְרָיִם** als Particip aufzufassen ist, wird durch **בְּנֵי** in 27 bestätigt. A hat in den meisten Textzeugen den ganzen 26 Vers vor 25, um **א** nach dem Muster von P<sup>a</sup>, x, Th<sup>a</sup>, u—iv, Nah. i 2—10 (und ursprünglich auch Ps. xiv) vor **א** zu bringen; auf 27 folgt aber dann noch einmal 26a und der Anfang von 26b (während 26b angleich in einem

<i>Qam bā'lah vā'ḥal'āha,</i>	28	קָם בַּעֲלָה וַיְחַלְלָהּ
<i>Banūha vā'ḥal'āha:</i>		בָּנִיהָ וַיְחַלְלָהּ
<i>Rabbōt banōt 'apō chajl;</i>	29	רַבּוֹת בָּנוֹת עַשׂוּ חַיִּל
<i>V'att 'ālū 'al kullāna,</i>		וְאַתְּ עָלָה עַל כָּלֵנוּ
<i>Šagr hāchen e'hālū hā'jōf;</i>	30	שֹׁקֵד חָזָן וְהַבֵּל דֹּפֵי
<i>Šta jir'at Jāh tithallal,</i>		אִשָּׁה יִרְאֵת יְיָ תִתְחַלֵּל
<i>T'nu lūh mipp'ri jaddāna;</i>	31	תָּנוּ לָהּ מִפְּרִי יְדֵיהָ
<i>J'hal'āha bāḥē'irim!</i>		יְחַלְלָהּ בַּשְּׂעִירִים

Zusätze der LXX nach III 16 vorkommt). Der Rest von 26b ward nämlich später weggelassen, um eine falsche Verbindung mit 28a herzustellen. Clemens Alex. hat 26 hinter 27, die apostol. Constitutionen sowohl dort, als auch an der masoretischen Stelle. Der Wortlaut, wie er sich hinter 27 findet, ist der ursprüngliche. In Said. folgen aufeinander 25a. 27ba. 25b. 26. 25a. 28.

28b jetzt nach 27 im Parallelstichos, welches infolge dessen als Plural aufgefasst ward. 30b 3 so A; M + מ. 31b 1 חַיִּילָהּ. 31b 2 M + בַּעֲשֵׂהָ; A statt dessen + ὁ ἀνὴρ ἀντὶς = בַּעֲשֵׂהָ. Uebersetzt: in den Thoren soll man sie preisen!

#### Nachzutragen:

II 12a 1 und 16a 1 ist עֲשֵׂה beizubehalten (dieselbe Ellipse wie I 2; XIX 8). S. 90, Z. 1 v. u. עֲשֵׂה VI 22a 1 עֲשֵׂה (D. H. MÜLLER). S. 198, Z. 15 v. u. *Vejē*, XXIII 35 c—d tilge die Anmerkungen und emendire nach A מִדֵּי יַיִן אֶקֶי: אֶקֶי = πότι βιβας ἔστιν, ἢ αὐτὸν ζητήσω παρ' ἐν συνάδελφοις. Unter מִדֵּי sind Mitglieder von Trinkgesellschaften zu verstehen, welche sich zu Picnics (פִּיקִנִּיק, פִּיקִנִּיק = συμβολή, vgl. XXIII 20 in LXX, Jos. Sir. xviii 33) verabreden. XXV 20a tilge die Note und lies mit A עֲשֵׂה עַל הַיָּדָהּ (Essig auf eine Wunde geträufelt) = εὐαίριος ἔξω ἀπὸ ἀσχυροῦ, εὐνοῦς προσποιεῖν; das aramaisirende עֲשֵׂה kann nicht Natrou bedeuten, da dessen Aufbrausen bei Zuguss von Essig nur Zorn, aber nicht die hier gemeinte Empfindung symbolisiren kann. Wo in aller Welt braust denn ein Trauernder auf, wenn man ihn aufzuheitern sucht?

Der Anhang über Ecclesiasticus wird im nächsten Heft erscheinen. Hier sei noch angekündigt, dass ich eine kritische Herstellung des Iobdialogs fast druckfertig habe. Das ursprüngliche Gedicht besteht durchgängig aus vierzeiligen (nur in der Rede Jahve's achtzeiligen) Strophen und hatte diese Reihenfolge: III 1—XXIV 4; XXIV 9, 25; XXV 1—3; XXVI 5—14; XXV 4—6; XXVI 1—2, 4; XXVII 2, 4—6, 11—12; XXVIII 1—14, 21, 26, 22—28; XXVII 7—10, 14—23; XXIX 1—XXX 2; XXX 8—XXXI 37; XXXVIII 1—2; XLI 2—3; XXXVIII 3—29; XXXVII 18; XXXVIII 30—XXXIX 30; XL 2, 8—14, 3—5; XLII 2, 3 b—c, 5—6. Auch die Eliureden, sowie die Beschreibung des Nilpferdes und Krokodiles, sind tetrastichisch, dagegen die Einschaltungen in den Kapiteln 24 und 30 tristichisch.

## Notes on two Chaulukya copper plates in Baroda collections.

by

H. H. Dhruva, B. A., LL. B.

### I.

This copper plate is in possession of Gosain Nārāyaṇa Bhārati Yaśovanta Bhārati at Pāṭay (Aṇhīlvād). The grant is dated V. S. 1030 Bhādrapada śudi 5, Monday. King Mūlarāja directs it to the Brahmans and other inhabitants of Pālādīyagrāma in the Gambhūtā Vishaya. One plough of land is granted by it after bathing on the occasion of the last solar eclipse to Vachhakāchārya (वच्छकाचार्य). No further particulars about the donee or the land granted are given, as is done in other copper plates. The officers were Lekhaka Kela and Dūtaka Mahāsāndhivigrahika Śrī-Jaya. The grant seems to be written on one plate (?).

### II.

There is another copper plate of king Mūlarāja dated V. S. 1051 Māgha śudi 15, and issued from Apahilapātaka. While in the grant of 1030 he is simply called समस्तराजावल्लभसमल्लतमहाराजाधिराज्यी-मूलराजः, he is here परमभट्टारकमहाराजाधिराजपरमेस्वर्यीमूलराजदेवः. In Dr. Bühler's Grant, No. 1, of V. S. 1043 Māgha vadi 15 Sunday, he is simply चौलुकिकान्वयो महाराजाधिराज्यीमूलराजः. Hence the present grant testifies to a further advance made by the monarch. He addresses his orders to the Brahmans and other people in the village of Varapaka belonging to the Satyapura<sup>1</sup> Maṇḍala. There was a lunar

<sup>1</sup> This is the modern Sāchor, which now belongs to Marvād (G. B.).

eclipse at the above date.<sup>1</sup> And the grant is made to Śrī-Dīrghāchārya, son of Śrī-Durlābhāchārya, conversant with all the sciences and a mine of *Tapas* who had emigrated from Kanyakubja, and was presented with the village of Varāṇaka abovementioned. The boundaries of the village are given in the usual manner. The grant was written by Śrī-Kāñchana, a Kāyastha, perhaps the same that wrote the grant of V. S. 1043. Dāta is Mahattama (*Mehetā*) Śrī-Śivarāja.

Thus these two grants give the further termini of the reign of the first Solamki king of Gujarāt. And the three together show the position of the monarch and the principal officers that held office under him. All the three grants were made on occasions of eclipses.

<sup>1</sup> This eclipse may be either that of Jan. 30, 994 or that of Jan. 19, 995. The former, No. 3399 of Oeroltze's Canon, fell on the Julian day 2084 146, and in Vikrama Samvat 1001 (current) Māgha śukli 15 likewise fell on the Julian day 2084 146. The same remarks apply, if the year of the date is taken as expired. Both the eclipse and the full moon of Māgha fell on the Julian day 2084 500. Both eclipses were visible in India [G. B.].

## A further Note on the Mingai or Bower<sup>1</sup> MS.

By

G. Bühler.

Since I wrote my Note, *ante* p. 103 ff., on the important Sanskrit MS., obtained by Lieut. BOWER from the subterraneous city of Mingai, two articles on the same subject by Dr. R. F. RUDOLF HÖRNLE have appeared in the publications of the Bengal Asiatic Society. The first is contained in the *Proceedings* for April 1891, and the second in the *Journal*, Vol. LX, Part 1, No. 2, 1891.<sup>2</sup> The two papers give a full and clear account of the contents of the volume, of the several kinds of handwriting which it shows, and of Dr. HÖRNLE's opinions regarding the age of the MS., which, as well as his transcript of fol. 3 on the Plate, published in Nov. 1890, very closely agree with my own. I think it due to Dr. HÖRNLE to say that I fully reciprocate the sentiments, expressed by him in the second article,<sup>3</sup> and to state how glad I have been to find, that our independent researches have led us to almost identical conclusions. I believe also that the readers of this *Journal* will be grateful, if I give to them a brief abstract of Dr. HÖRNLE's most valuable discoveries of new facts and of his able discussion of the age of the MS.

<sup>1</sup> Dr. HÖRNLE calls the MS. according to its discoverer, and I shall follow him in future; as I think that the Sanskritists ought to acknowledge their obligations to Lieut. BOWER.

<sup>2</sup> Copies of both articles I owe to the kindness of Dr. HÖRNLE. The first was sent in return for a proof of my note. They came to hands one during, and the other after my return from, my vacation tour in September.

<sup>3</sup> *Jour. Beng. As. Soc.*, Vol. LX, Pl. 1, p. 80.

The MS. consists, as Dr. HÖRNLE has found on a detailed examination, of five parts. The largest (A), which fills 31 fols, contains a medical Compendium in sixteen chapters, bearing according to Dr. HÖRNLE the title *Nāṣaṇṭaka*. It is to this part that the fol. 9, partly transcribed in my former note, belongs. Dr. HÖRNLE has given in his first paper (*Proc.* p. 3 f.) the introductory verses, which enumerate the titles of the chapters, two prescriptions in four verses, a specimen from the fourth chapter, as well as the colophons of chapters 1—4 and 8 and the beginning of some others. It is now perfectly evident that the compilation was made entirely for practical purposes and that it is a kind of recipe-book. In the first verse occurs the most valuable statement that the author will write a work,

*prāk praṇītair maharṣibhīṃ yogamukhyaṃ samantam |*

"endowed with, i. e. setting forth, the best prescriptions, formerly taught by the great sages". It is in keeping with this statement that the book receives in the colophon of the eighth chapter the epithet *nānācāryamata* "embodying the opinions of various teachers". And we may now look to this portion of the Bower MS. for help in the difficult question as to the age of the medical Sāṃhitās. I must add that Professor von RORN in some remarks, which he kindly sent me on my first note, gave it as his opinion, that, if the MS. was really as ancient, as I thought, it would be necessary to push back the dates of the medical Sāṃhitās, because the prescriptions, transcribed by me, agreed in a remarkable manner with those of Charaka and other ancient authors. Professor von RORN's statement of fact confirms my remark, *ante* p. 109, note 4, which quotes the *Aṣṭāṅga-hṛdaya*, and his further suggestion is well worthy of careful consideration. The colophons, deciphered by Dr. HÖRNLE, unfortunately do not name the author of the treatise. It, therefore, cannot be decided, who he was. The same remark applies to the question, to which creed he belonged. For the *Maṅgala* or salutation, which is *namas tathāgatebhyaḥ* 'Glory to the Buddhas!' proves, as Dr. HÖRNLE pertinently remarks (*Proc.* p. 2, note), strictly nothing but that the copyist

of the MS. was a Buddhist, because "the form of salutation varies according to the creed of the writer of a MS." Everybody who is conversant with MSS. will endorse the correctness of this assertion. With respect to the title *Nāvanīṭaka*, which occurs in the second line<sup>1</sup> of the first verse:—

*vakshyehaṣi siddhasaṁkarṣhaṣi nānā vai nāvanīṭakam ||*

I would point out that it may be explained by the occurrence of the simile of "the churning of the Śāstras". With this, it is easily intelligible how a work, produced by making extracts from those of earlier writers, might be called "something resembling fresh butter", or, as we should say, "the cream". And it is interesting to note that the simple word *nāvanīṭa* is still used occasionally in the same sense by vernacular authors from the Dekhan. Paraśurām Pant Godbole, who compiled a book of selections from Marāṭhī poets for the Bombay Educational Department (5<sup>th</sup> edition, Bombay 1864) calls it *Nāvanīṭa athavā Marāṭhī kavītānche vechē* "The Cream or Selections from Marāṭhī poetry". Further, Professor Kuntz has kindly pointed out to me the title of a Vedānta poem in Tamil<sup>2</sup> which is called *Kaivalyanāvanīṭa* "the Cream of the Kaivalya-doctrine". Possibly, however, the line given above may have to be translated,

"I will propound the anthology, called Siddhasaṁkarṣha, i. e. extracts of established maxims," and *nāvanīṭaka* may have to be taken as an appellative.

The second part (B), fols 5, contains detached Ślokas to which very curious technical names like *śāpaṭa*, *māli*, *bahula* etc. and numbers, expressed by letter-figures, are attached. The numbers, affixed to each class, are varied by a kind of permutation. Thus among the *śāpaṭas*, the first is marked 443, the second 434 and the third 344. Dr. HÖRTEL says that these Ślokas give proverbial sayings, and the specimens which he has transcribed and translated (*Proc.* p. 6—7) certainly may be interpreted in this way. But, as the Maṇ-

<sup>1</sup> The first has been given above.

<sup>2</sup> Edited in Ch. GRAUL's *Bibliotheca Tamilica*, vol. II, Leipzig and London 1855.

gala of this section contains chiefly invocations of deities, belonging to Śaivism, e. g. Nandi, Rudra (twice) Īśvara, Śiva and Shashṭhī, I think it not impossible that the verses may be in reality Tāntrik. The Tāntra religion, as is well known, has been mixed with Buddhism in rather early times.

The third part (C), four fols, "contains the story of how a charm against snake-bite was given by Buddha to Ānanda, while he was staying in Jetavana". It is to this portion that the first specimen belongs, which has been transcribed and translated *ante* p. 106—108. Dr. HORSLE's transcript (*Proc.* p. 7 f.) agrees, as already mentioned, with mine except with respect to the quantities of a few vowels, further in the beginning of l. 2, where he omits *kta* before *me*, and in line 5, where he correctly omits the *me* before *samhāraṇena*, which I have put in by mistake. His translation on the other hand differs not inconsiderably in the beginning. Dr. MOMMSEN, Academy of August 29, 1891, p. 179, has also offered some objections to my interpretation of the first lines. Finally, Dr. STEN has given, below p. 343, some new information regarding the geographical question, connected with the first verse.

Before saying any more on the subject I should like to see the text of the whole section.

The fourth part (D), six fols, which (*Jour. loc. cit.*, p. 80) "is preserved in a rather unsatisfactory condition, appears to contain a similar collection of proverbial sayings as the second portion, B". The fifth portion (E), five fols, contains the commencement of another medical treatise, and is probably a fragment of a larger work. In addition there appear to be some detached leaves, quite unconnected with one another and with those of the larger portions.

As regards the writing, Dr. HORSLE (*Jour. loc. cit.*, p. 80—81) distinguishes three different styles, (1) that of A and E, (2) that of B, a fine ornamental writing and (3) the archaic looking hand of C and D. He adds, however, that there is a difference between the letters in C and D, those of D being written in a more hurried and slovenly manner. Both are, however probably due to the same scribe, as they

differ "more in the manner than in the character". The published specimens on Plates I and III (*sic*), attached to the *Proceedings* of April 1891, will allow the student to judge already now for himself of the correctness of most of these statements. Proofs of two other plates, which Dr. HÖRZL has kindly sent to me of late, permit me to say that his descriptions and divisions appear to me quite correct.

Dr. HÖRZL's discussion of the age of the MS. (*Jour. l. c.*, p. 81—92) is most able and his arguments for assigning it, at the latest, to the fifth century are of great weight. He first proves that all the three varieties of handwriting show the characteristics of the Western variety of the Northern class of alphabets, the test letters being respectively the forms of *ma* and *sha*. For the Southern alphabets have the looped *ma*, which looks like the figure 8, and the Northern ones the nearly square, slightly indented so-called Gupta *ma*. Again, the Western variety of the Northern alphabets has a *sha*, looking like a Roman *U* with a crossbar through the middle, while its Eastern branch has a *sa* with a loop instead of a hook on the left, the real dental *sa* being exactly alike. In both respects the Bower MS. sides with the North-Western alphabet, and it is, therefore, evident that the variations which the latter underwent in course of time, can alone be used to determine its age.

For this purpose the letter *ya* is most important, which in the parts B, C and D has throughout the ancient tripartite form, and in A and E partly this and partly the bipartite modern form as well as a transitional one with a loop (see also *ante* p. 194). The modern bipartite form of *ya* is a characteristic of the Śāradā alphabet, still current in Kashmir and the adjacent Hill-states, which alphabet itself is a development of the older North-Western or Gupta alphabet. The oldest document in Śāradā characters is the Horinzi palm leaf MS., which according to the Appendix to *Anecdota Oxoniensia*, Vol. I, Pt. III, cannot date later than the first half of the sixth century A. D. This MS. shows throughout the modern bipartite *ya*. From the facts regarding the shape of the *ya* in the Bower MS., already stated, it follows that this MS. is not written in the Śāradā alphabet, but, as

it in other respects agrees with the Śāradā characters, in the more ancient Gupta alphabet. The locality, where it was written must be the extreme North-West of India, but this must have happened at a period antecedent to the elaboration of the Śāradā form of the North-Western alphabet.

When this event took place, may be shown with the help of the older inscriptions. But, before turning to the latter it must be premised that the development of cursive forms in manuscript writing invariably precedes their introduction into the more conservative epigraphic documents on stone and copper, and that the North-Western alphabet was the first in India, which discarded the use of the ancient tripartite form of *ya*. The second proposition is established by the fact that the tripartite form survived at least in the epigraphic documents of Nepāl, which show the North-Eastern characters, until the ninth century, and in the South-Indian alphabets until the twelfth century. Hence it appears that "the invention, so to speak, of the cursive form of *ya* took place in the North-West of India, some where with in the area in which the North-Western alphabet was current".

As regards the inscriptions, their examination proves that no dated or datable inscription of North-India, written in the North-Western alphabet after 600 A. D., shows any use of the old tripartite *ya*. The Lakka Mandal Praśasti of about 600 A. D., the Madhuban grant of Harsha of 631 A. D.,<sup>1</sup> the Aphaṣṭ and Shāhpur inscription of Ādityasena of about 672 A. D.,<sup>2</sup> the Deo Bārnāk inscription of Jivita Gupta of about 725, and the Sārnāth inscription of Prakāṭāditya from the seventh century A. D., show only the cursive bipartite form. The Nepalese inscriptions, written in North-Western characters, such as those of 688, 748, 750, 751 and 758 A. D., likewise show exclusively the use of the cursive *ya*. The Bodhi Gayā inscription of Mahānāman of 588 A. D., likewise discards the use of the tripartite *ya*, and substitutes the intermediate looped form. The

<sup>1</sup> For the first two inscriptions, see *Epigraphia Indica*, Vol. I.

<sup>2</sup> For this and the next two inscriptions, see Mr. FLEET'S, Vol. III of the *Corpus Inscr. Ind.*

result, obtained from the inscriptions, is further confirmed by the Tibetan tradition regarding the introduction of the North-Western alphabet into Tibet. This is said to have taken place, after the sage Sambota, who resided in Magadha from A. D. 630—650, returned to his native country. The so-called Warty alphabet, which he brought back, shows the cursive form of *ya*. The above result is also confirmed by the fact that the Horiuzi palm leaf MS., which belongs to the sixth century, has only the bipartite cursive form, and that the next oldest MSS., Cambridge Nos. 1049 and 1702, which are dated Sam 252, have it likewise. Their date may probably be referred, not as has been thought hitherto, to the Harsha but to the Gupta era. The conclusion to be drawn from these facts is that "the Bower MS. cannot have been written later than 600 A. D., or even than the middle of the sixth century".

But there are indications in the Bower MS. which, together with an examination of the use of the cursive and transitional forms of *ya* in the Gupta inscriptions, make it possible to fix its date somewhat more accurately. The cursive bipartite form of *ya* occurs once in the syllable *yo* in Vishnupardhana's Bijayagadh<sup>1</sup> inscription of A. D. 371 and several times in Hastin's Majhgawan grant of A. D. 510 in the syllables *yo* and *ye*. The transitional looped form is more frequent. It occurs in Skandagupta's grant A. D. 465, in Jayanātha's Karitalai grant of A. D. 493, in Jayanātha's Khoh grant of A. D. 496, and in five later inscriptions of the Gupta period. In all these inscriptions the transitional form is likewise used only in the syllables *yo* and *ye*. And while in these syllables the transitional form occurs occasionally, but not regularly, the tripartite form is found regularly in all other syllables.

From these facts it appears that the period of transition for the letter *ya* in inscriptions extends from about 370 to 540 A. D., or, if the single case in the Bijayagadh inscription is omitted, from 470 to 540 A. D. Bearing in mind the general proposition that the epigra-

<sup>1</sup> For this and the following inscriptions see Mr. FICKER's Vol. III of the *Corpus Insar. Ind.*

phic alphabets are more conservative than those used for literary purposes and that modifications of letters appear in the former only after they have been well established in the latter, the period of transition for the *ya* in manuscripts must have begun and terminated earlier, perhaps by 50 or even by 100 years. The practical rules regarding the determination of the age of MSS., which may be deduced from these facts, are:

- (1) that a MS., showing the exclusive use of the modern bipartite form of *ya* must date from after 550 A. D. or perhaps 500 A. D.;
- (2) that a MS., showing the more or less exclusive use of the old tripartite form of *ya* must date from before 550 or 500 A. D.;
- (3) that a MS., showing the exclusive use of the old tripartite form of *ya* must date from before 450 A. D.

And the correctness of the first rule is proved by the Horiuzi MS., which, as shown by the tradition regarding its history, must date, at the latest, between 520—577 A. D. If the facts connected with the three forms of *ya*, which appear in the main portions, A and E of the Bower MS. are examined in detail, it appears:<sup>1</sup>

- (1) that the old tripartite form is used *always* in the syllables, *ya*, *yā*, *yī*, *yī*, *yu* and *yū*;
- (2) that in the syllables *ye*, *yai*, *yo* and *yau* the tripartite form is used 84 times, the looped transitional form 233 times and the modern bipartite form 16 times.

This result of the examination of the Bower MS. fully agrees with the previous one of the Gupta inscriptions except in the one point that the former shows a much more frequent use of the cursive forms than the latter. This is, however, no reason for placing the MS. later than the inscriptions, because, as already pointed out, the use of cursive forms in MSS. always precedes their introduction into epigraphic documents. The Bower MS. must be placed in the transitional period for the letter *ya*, i. e. between 400—500 A. D. And the main portion may be assigned to the end of that period,

<sup>1</sup> *Journal*, I. c., p. 95.

say about 475 A. D., while the parts C and D may be placed in its beginning about 425 or even earlier.

This is merely a meagre abstract of Dr. HORSLEY's able and elaborate argumentation, which I recommend to all Indian epigraphists for most careful study. It seems to me by far the most important contribution to Indian palaeography, which has appeared of late, and I trust, that I have done justice to its author and have succeeded in putting forward all the essential points. As regards my own views regarding Dr. HORSLEY's final result, I can say that I do not believe that his assertions regarding the lower limit for the Bower MS. will have to be modified. I fully agree with him that no part of the MS. can have been written later than 500 A. D. With respect to the remoter limit, I do not feel equally certain. It seems to me not improbable that detailed investigations regarding the use of some other test letters, especially *sa* (which Dr. HORSLEY very properly recommends) and new finds of inscriptions, dating between 180—350 A. D. will compel us to push it further back. Thanks to Mr. FLEET's important volume on the inscriptions of the Guptas, we have abundant materials for the palaeography of the period from about 350—500. The new Mathurā inscriptions in the *Epigraphia Indica*, taken together with Sir A. CUNNINGHAM's earlier publications in the *Arch. Surv. Rep.*, Vols III and XX, throw a great deal of light on the period from about 150 B. C. to 180 A. D. But, there is a nasty gap of about 170 years, for which, if the generally prevalent views regarding the age of the Kushanas are correct, we possess hardly any epigraphic documents from Northern and Central India. Until this gap is filled up, I shall feel misgivings regarding all definite theories on the earlier history of the Indian alphabets and of their single letters.

December 6, 1891.

---

## Julius Euting's Sinaïtische Inschriften.

Von

J. Karabacek.

Es ist nicht meine Absicht das vorliegende, mit Unterstützung der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften herausgegebene Werk<sup>1</sup> auf seinen inschriftlichen Gehalt und Werth zu prüfen. Jede Gabe, welche Euting's Namen trägt, wird von vornherein willkommen geheissen. So wurde es ja seit vielen Jahren gehalten, indem seine epigraphischen und kalligraphischen Publicationen stets mit Ja und Amen begrüsst wurden; es bildete sich hieraus gewissermassen ein Gewohnheitsrecht für den unerschrockenen Forscher, dessen lebenswürdig-einnehmender Persönlichkeit alle Sympathien zufliegen. Aber *sunt certi denique fines*, wie Horaz sagt. Dies wird mein Freund Dr. Euting mir zu bemerken gestatten, angesichts zweier Spässe, welche er in das vorliegende Werk aufgenommen hat.

Zum Schlusse der Einleitung, S. xii, schreibt er: ‚Was ich bei der vorliegenden Veröffentlichung am meisten beklage, ist der Umstand, dass es mir nicht gelungen ist, meinen Freund Prof. Dr. KARABACEK in Wien zur Stiftung einer Columnne ältester arabischer Schriftformen aus den Papyrussen (*sic!*) der Sammlungen des Erzherzogs Rainer zu vermögen; meine Uebersicht der Schriftformen hätte dadurch nicht nur eine Zierde, sondern überhaupt einen ganz anderen Werth bekommen.‘ Dementsprechend trägt auf der Schrift-

<sup>1</sup> Berlin 1891. Mit 40 autographirten Tafeln und 92 Seiten Text, 4°.

tafel 39 eine leere Columnne an der Spitze die dreizeilige Ueberschrift: Neshki, Pap. Erz. Rainer, nach KARABACEK.<sup>1</sup>

Es ist natürlich Geschmackssache, in der Reihe von zehn Schriftcolumnnen mit einer leeren, gleichviel aus welcher Absicht, zu prunken; die Nothwendigkeit leuchtet nicht ein. Denn, wenn es dem Verf. um die 'ältesten arabischen Schriftformen' zu thun war, konnte er fremder Beihülfe entrathen und seine, für die erwarteten Verbindungsglieder reservirte Columnne mit solchen 'ältesten' Schriftformen ausfüllen. Dazu wäre allerdings aber die Kenntniss des bereits veröffentlichten Schriftenmaterials erforderlich gewesen. Doch davon später. Auch die Schlussworte der Einleitung hängen zweifellos mit einer gewissen Geschmacksrichtung zusammen. Ich will diese nicht näher definiren, denn mir scheint die Frage der Berechtigung wichtiger zu sein.

In Folge eines meinerseits mündlich gegebenen Versprechens ersuchte mich EURIK mittelst Schreibens vom 2. Nov. 1889 und Postkarten vom 18. u. 25. Nov. desselb. Jahres für seine semitische Schrifttafel um den 'Auszug' gewisser ältester arabischer Buchstabenformen aus den Papyrus Erzherzog Rainer. Meine Bereitwilligkeit zu dieser Arbeit dürfte ich in Beantwortung der Zuschriften wohl auch brieflich ausgedrückt haben. Thatsächlich wurde die Arbeit von mir begonnen. Leider musste ich sie im Drange von Geschäften, deren Erledigung mir wichtiger und dringender erscheinen musste, liegen lassen. Aus gleicher Ursache geriethen ja auch die eigenen Publicationen und die der *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer* ins Stocken. Auch durfte ich annehmen, dass es mit EURIK's semitischer Schrifttafel keine allzugrosse Eile habe, denn nachdem er in der citirten Postkarte vom 18. Nov. 1889 schrieb: 'Ende dieser Woche bin ich genöthigt, meine Schrifttafel abzuschliessen', erhielt ich von ihm ein Jahr später einen vom 20. October 1890 datirten Brief, worin er mich kurz an mein 'altes' Versprechen erinnerte. Inzwischen und darnach handelte es sich aber für mich um die bauliche und künstlerische Umgestaltung der Räumlichkeiten der Papyrus-Sammlung, sowie um die Anordnung einer

Ausstellung von nahezu 1500 Urkunden zur öffentlichen Besichtigung, wovon die Auswahl, Lesung und Beschreibung von 900 arabischen Documenten aus acht Jahrhunderten mir zufiel. Davon hatte Eutro vielleicht keine Kenntniss; er hätte aber wohl, behufs Einholung der Erfüllung meines Versprechens, ohne Scheu bis zum 18. August 1891, von welchem Tage die Vollendung seiner Schrifttafel mit der leeren Columne datirt ist, noch gar manche Mahnschreiben an mich ergehen lassen können — wenn nicht jene „Einleitung“ schon vom März 1891 datirt gewesen wäre! Jedenfalls hatte Eutro keinen Grund zu schreiben, dass es ihm nicht gelungen sei, mich zur Stiftung jener Columne zu vermögen. Ich muss daher constatiren, dass mein hochverehrter Freund, der doch an zahlreichen, in dem vorliegenden Werke von ihm veröffentlichten nabatäischen Inscripten, die dieselben fast ganz ausfüllende Formel  $\text{ܡܢܝܢ} - \text{ܡܢܝܢ} \text{ } \text{ܡܢܝܢ} - \text{ܡܢܝܢ}$  —  $\text{ἐν ἡμέρῃ}$  stets richtig mit „Gedacht werde (des N. N.) in Gutem!“ übersetzte, dieselbe dennoch einmal missverstanden und in der Einleitung einer falschen Lesart sich schuldig gemacht hat.

Eine gute Seite hat indess, wohl wider Erwarten des Verfassers, die Sache doch für mich gehabt. Das früher erwähnte Gewohnheitsrecht abrogirend, liess ich mich die Mühe nicht verdrüssen, Text und Tafeln einer kritischen Durchsicht zu unterziehen. Die gewonnenen Resultate erlaube ich mir, sofern sie innerhalb meines Arbeitsgebietes liegen, im Folgenden darzubieten.

In der mehrfach erwähnten Einleitung erörtert Eutro unter Anderem auch die Frage nach den Urhebern der Felsinschriften der Sinaihalbinsel. Ohne auf die verschiedenen, seit Kosmas Indikopleustes<sup>1</sup> hierüber gangbaren Meinungen näher einzugehen, wende ich mich zur neuesten, von Eutro aufgestellten Hypothese, nach welcher jene Urheber eine Classe von Menschen waren, die zufolge ihres Bildungsganges oder Berufes geläufig schreiben konnten und „die eine Veranlassung hatten, alle Theile des Gebirges, auch die verzweifeltesten Sackgassen desselben aufzusuchen“. Es waren dies

<sup>1</sup> S. BURCKHARDT's *Reisen* II, 1971 f.

nach seiner Meinung Kaufleute, Karawanenschreiber u. dgl., die mit ihren ruhe- und futterbedürftigen Kameelen auf eine sorglose Vacanz sich dahin begeben haben.<sup>1</sup> Wer im Spätsommer 1889 auf dem vi. Internationalen Orientalisten-Congresse zu Christiania den Verfasser diese Hypothese mündlich vertreten zu hören die Gelegenheit hatte, bei dem werden die mit der Treffsicherheit dieses kühnen Reisenden vorgebrachten Erfahrungsgründe nicht ohne Eindruck geblieben sein. Dasselbe gilt auch von den Worten in der Einleitung. Dass aber der Beweis für die Urheberschaft in einigen der von ihm veröffentlichten Inschriften gelegen sei, hat Euting nicht erkannt. Es sind dies die Nummern 99, 333, 522, 577 und 581. Drei davon sind arabisch, zwei nabatäisch; die ersteren blieben ganz und gar unentziffert, die letzteren wurden irrig interpretirt. Ich beginne zunächst mit dem längsten arabischen Text, Tafel 32, Nr. 581, welchen ich folgendermassen lese:

- |                                |    |   |
|--------------------------------|----|---|
| يا رَبِّ ارحم عبيدك الحاكئين   | 1. | O Herr! erbarme dich deiner Diener, der beiden Erzähler         |
| على والياس ابنى عباس           | 2. | 'Alī und Ijās, der beiden Söhne des 'Abbās                      |
| وحكم بن عمار                   | 3. | und des Hakam, Sohnes des 'Ammār.                               |
| يا رَبِّ ارحم عبيدك الحاكاة    | 4. | O Herr! erbarme dich deiner Diener, der Erzähler                |
| غنم واسحق ابنى حكم             | 5. | Ghanam und Ishāq, der beiden Söhne des Hakam.                   |
| بن عمار وارحم يا رَبِّ والذ    | 6. | Sohnes des 'Ammār, und erbarme dich, o Herr! ihrer              |
| ثيها وما ولدا وجميع اهل        | 7. | Eltern und derer, welche sie Beide gezeugt haben und sämtlicher |
| الحاضرين والسامعين اوالسيدة ام | 8. | Anwesenden und Zuhörer, sowie der Herrin Mutter                 |

<sup>1</sup> PALACKY, *Schauplatz etc.*, p. 148 äussert sich hierüber: „So finden wir oben sowohl sinnäitische als griechische Inschriften nicht nur an den bedeutendsten Verkehrswegen, sondern überall wo Schatten, Wasser oder Weideland die Menschen zusammenführte.“

د///ع المولى وجميع المسلمين 9. des Mauls Naff' (2) und der Gesamtheit der Muslimen,

رب العالمين 10. o Herr der Welten!

Sachlich ist zu bemerken, dass diese Inschrift in der *Description de l'Égypte*, Pl. 57 unter Nr. 73 und Nr. 56 in zwei Theile getrennt, abgebildet ist, welch' letzteren Umstand EUTING S. 75 übersehen hat. Der erste Theil Nr. 56, hier nach EUTING Z. 1—3, gibt einen sachgemässen Abschnitt. Im Zusammenhange mit dem Folgenden betrachtet, ist die Vermuthung berechtigt, dass beide Inschriftentheile nicht gleichzeitig, sondern in verschiedenen Jahren entstanden sind, für welches Vorkommniss EUTING S. XII Beispiele an nabataischen Inschriften beibringt. Die Copie in der *Descr. de l'Égypte* ist wohl nicht so kalligraphisch, wie die EUTING'sche, aber an manchen Stellen vollkommener und klarer. Ohne die erstere, wäre jeder Entzifferungsversuch an Z. 7—9 der EUTING'schen Abschrift gescheitert. Man muss beide Copien einander gegenüber halten, um zu sehen, wie sich EUTING verschrieben hat. Auch fehlen in der EUTING'schen Copie, Zeile 3, 5, 9 die Copula و und Zeile 7 das Elif in اهل. Es ist freilich an und für sich eine bewundernswerthe Leistung, am 23. März von Kairo aus die Reise nach der Sinathalbinsel anzutreten, um dort in den Winkeln zerklüfteter Gebirgsthäler 'ohne Stüfletten' herumzuklettern, dabei 700 Inschriften abzuschreiben und mit dieser Beute schon am 9. April desselben Jahres heimzukehren. Ob aber derlei im Fluge gewonnenen 'Abschriften' anderen, vielleicht minder rasch arbeitenden Copirverfahren puncto Verlässlichkeit vorzuziehen seien, das ist eine andere Frage.

Bezüglich meiner Lesung wäre kurz Folgendes zu bemerken. Die Formel ارحم ist aus den arabischen Grabinschriften satissam bekannt, s. M. LACI, *Trattato delle sepolcrali iscrizioni*, Tav. IV, V, VI a, VII etc. Selbstverständlich ist es, dass das n. pr. عيسى Z. 2 ebenso gut auch عيش u. a. gelesen werden könnte; ferner, dass قيار Z. 3 trotzdem es da wie معاب aussieht, doch wohl kaum anders zu deuten sein dürfte, vgl. Z. 6. — Wunschformeln in Verbindung mit والديهما und جميع المسلمين sind inschriftlich bezeugt, s. NIEBUHR, *Beschr. von*

*Arabien*, Tab. ix, d—e: لوالديهما ولجميع المسلمين, J. 549 H. — السَيِّدَةُ Z. 8 ist appellativisch, nicht als Nom. pr. zu fassen. Statt نَفِيع Z. 9 könnte, da die Stelle zerstört ist, auch سَبِيع, شَفِيع, رَافِع, gelesen werden; das folgende النَوَلَى sieht in der französischen Copie eher wie الحَمُولُ, 'der Träger' aus. Wegen der Schlussformel siehe LANCI, l. c., Tav. xii u. a. a. O.

Ueber das Alter dieser Inschrift hält sich EUTING ebenfalls in Schweigen. Hiertüber abzuurtheilen fällt umso schwerer, als der Verfasser, S. viii der Einleitung, von seinen Abschriften selber sagt, dass sie 'wohl ziemlich genau die Form der einzelnen Buchstaben wiedergeben'. Für die epigraphische Beurtheilung einer Inschrift, in die ja vor Allem die Zeitbestimmung einzubeziehen ist, wird eine bloß ziemlich genaue Wiedergabe der Buchstabenformen stets als ein nur mangelhafter Behelf gelten können. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich trotzdem die Meinung ausspreche, dass gewisse Buchstabenformen, z. B. das charakteristische dreieckige *Mim*, die Inschrift in das iv. Jahrhundert d. H. (= 10. Jahrhdt. n. Chr.) verweisen. Eine Datirung aus dem Jahre 264 d. H. (= 877/8 n. Chr.) erkenne ich noch an der Copie der sinaitischen Felsinschrift in der *Descr. de l'Égypte*, Pl. 57, Nr. 49.

Tafel 32, Nr. 577 ist zu lesen:

يَا رَبِّ ارْحَمْ عَبْدَكَ الْخَائِي اِسْطَقْنَسُ بْنُ يُولَسْ

'O Herr! erbarme dich deines Dieners, des Erzählers Stefanos, Sohnes des Paulos.'

Also ein christlicher Geschichtenerzähler. Wenn der Ausfall des *ك* in عَبْد nicht angenommen wird, lautet die Inschrift:

'O Herr! erbarme dich des Dieners des Erzählers Stefanos, Sohnes des Paulos.'

Ich entscheide mich für die erstere Lesung auf Grund der Copie bei LERSIUS, Bl. 19, Nr. 123. Στεφανος, arab. اِسْطَقْنَسُ oder اِسْطَقْن in den Papyrus Erzherzog Rainer; ebendort auch يُولَسْ H23-24 oder يوله, kopt. παυλα. Beide Namen ungemein häufig. Ein

ΓΤΕΦΑΝΟΣ kommt in Nr. 56, ein ΠΑΥΛΟΣ in Nr. 508 vor, und zwar letzterer, sowie unser Stephanos, Sohn des Paulos Nr. 577 an den Felswänden des Wādi Mukāṭṭeb, vielleicht also Vater und Sohn.

Tafel 18, Nr. 333. Von EUTING, S. 44 wegen des davorstehenden Kreuzes kurz so beschrieben: ,arabisch (-christlich?)<sup>1</sup>. Ich lese:

† يَا رَبِّ ارْحَمْ مِنَّا الْمَكَّالِمَ

† O Herr, erbarme dich des Unterhalters Mina.<sup>2</sup>

Die von EUTING daneben copirte, jedenfalls aber daneben veröffentlichte Inschrift Nr. 334 bietet den alleinstehenden Namen MINA in lateinischer Schreibung für † MHNA (s. LERSIVS, Bl. 18, Nr. 107 und Bl. 20, Nr. 148), von kopt. *μῆνα*, *Myñz*, arab. *مينا*, seltener *مینه* (*Mith*, aus der *Samml. d. Papyrus Erz. Rainer*, n/n, p. 171) und *منا* oder *متى* aus den falschen Schreibungen *متا* und *متى* arabischer Historiker. Vielleicht ist hier ein Buchstabe, in der Inschrift ein Zacken ausgefallen. Offenbar ein und derselbe Mann.

In dieselbe Reihe gehört endlich die Inschrift bei LERSIVS, Bl. 20, Nr. 155, welche, soweit sie lesbar erhalten ist, folgenden Text bietet:

- |  |  |
|--|--|
| 1. يَا رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ لِعَبِيدِكَ     | O Herr! 'Verzeih' und sei barmherzig deinen Dienern                  |
| 2. الْحَاكَاةُ سَعِيدُ بْنُ عَثْمَانَ وَخَلْفُ | den Erzählern Sa'id, Sohne des 'Osmān und Chalaf                     |
| 3. وَنَصْرُ ابْنَيْ سَعِيدُ بْنُ عَثْمَانَ     | und Nasr, den beiden Söhnen des Sa'id, Sohnes des 'Osmān, Sohnes des |

Nachdem das Vorkommen des Titels *الحَاكَاةُ*, plur. *الحَاكَاةُ*, Erzähler von Geschichten, Märchen, Anekdoten etc.<sup>3</sup> und dadurch das verwandte *المَكَّالِمَ*, wie ich glaube, genügend festgestellt ist, wird sich nun auf einfache Weise auch die Lesung des zweifelhaften Wortes der beiden nabatäischen Inschriften 99 und 522 ergeben.

In ersterer liest EUTING S. 17, Z. 1:

لَمَرْبِزٍ أَلَا *dem Registranten (?) Wā'ila*

Dass מְדַבֵּר mit ל als Präposition die vorausgestellte Apposition zu Wā'ilu ist und appellativische Bedeutung hat, ist ebenso wenig zu bezweifeln, als dass in Folge des י ein Arabismus vorliegt: nur kann nicht مَدْبَر gelesen, noch weniger aber so gedeutet werden, wie Euting vermuthet: der Registerführer bei einer Handelskarawane hat wohl niemals so geheissen. Es ist vielmehr n. ag. in مَذْكِر, Recitirer, Erzähler von Geschichten, Anekdoten<sup>1</sup> (Dozy, *Suppl.* I, 487; مَذْكِرَة el-Ṭiqd, in, 178) zu lesen, also:

למְדַבֵּר וַאִלּוּ dem Erzähler Wā'ilu.

Damit ist auch die Inschrift Nr. 522 erledigt.

Die Thatsache des wiederholten Vorkommens von ‚Erzählern‘ in unseren Inschriften, bringt Licht und Aufklärung in die Frage ihrer Entstehung. Es können in der That, wie Euting vermuthet, Karawanen-Angehörige die Urheber gewesen sein, unter denen bekanntermassen eben die Rhapsoden, Erzähler und Recitatoren niemals fehlten. Vielleicht aber haben wir mit gewisser Einschränkung der Euting'schen Hypothese als Urheber dieser Inschriften hie und da auch die Beduinen der Sinai-Halbinsel anzusehen, welche ihre Sommerzeltlager in den triftreichen, wasserspendenden Gebirgsthälern aufschlugen, allwo sich bestimmte, den einzelnen Stämmen zugehörige Weideplätze befanden (PALMER, *Schauplatz* u. s. w., p. 62), die jedoch, wenn aus Armuth zeltlos, einfach die Felsenklüfte aufzusuchen pflegten, um darin gegen Hitze und Regen Schutz zu finden (NIEBUHR, *Reisebeschr.* I, 233). Jedes ihrer Lager bildete eine kleine Gemeinde, in welcher (um mit HARTIG-RÖCKERT, 1875, p. 213 zu sprechen) als Ehrenlichter, strahlten Redner und Dichter<sup>1</sup>. Dass da der ‚Erzähler von Profession‘ auch nicht fehlen durfte, ist gewiss: es war dies eben der الْحَاكِي unserer Inschriften, welchen die syrischen Beduinen dialectisch الْخَكُونِي nennen (ZDMG., xii, 112). Damit stimmt überraschend, was wir von den diese Inschriften zuweilen begleitenden Thiersculpturen zu sehen bekommen haben. Der vortreffliche BURKHARDT (*Reisen* II, 824) schreibt darüber: ‚Man findet blos Thiere dargestellt, welche in diesen Bergen einheimisch sind,

z. B. Kameele, wilde und zahme Ziegen und Gazellen, besonders aber die beiden ersten, und ich hatte Gelegenheit, im Laufe meiner Reise zu bemerken, dass die jetzigen Beduinen am Sinai die Gewohnheit haben, die Figuren von Ziegen auf Felsen und Grotten einzugraben.<sup>1</sup>

Wie eingangs bemerkt, beabsichtige ich nicht, hier auf die dargebotenen Inscriptentexte des Nähern einzugehen, obwohl es mich zweifellos dünkt, dass die Lesungen, beziehungsweise die Feststellung der zahlreichen Eigennamen an gar manchen Stellen einer Ueberprüfung bedürfen. Dies gilt nicht allein von der nabatäischen, sondern auch von der griechischen inschriftlichen Ueberlieferung derselben. Um nur ein paar Beispiele herauszugreifen, muss die Gleichstellung von AMEOC † (Nr. 342) mit  $\pi\alpha\pi$  'Umajju' Bedenken erregen. Eher dürfte man dabei an das kopt. n. pr.  $\alpha\mu\epsilon$  denken.<sup>1</sup> Kopten kamen eben von Aegypten aus — gleich wie Dr. EUTING — in die sinaitische Halbinsel, sowohl einzeln, als zu hunderten in Pilgerkarawanen (BERKHARDT, l. c. II, 888), um die geheiligten Stätten zu besuchen, an welchen ja auch der wunderthätige ägyptische Mönch Onuphrios gewirkt hat und als Heiliger verehrt wurde (BERKHARDT II, 905). Schon früher begegneten wir dem Kopten MINA. Ein Kopte war natürlich auch der in Nr. 59 genannte  $\text{ON}\phi\text{P}[\text{I}]\text{O}\Sigma$ , Onuphrios, arab.  $\text{ونافر}$  (Mith. Papyrus Erz. Rainer, II/III, 164), sodann ABABIC (Nr. 57), mag er nun (nach arabischer Schreibung) ABA BIC[ $\alpha\iota\tau\epsilon$ ] =  $\alpha\beta\alpha\beta\iota\kappa$  oder ABA BIC[A] =  $\alpha\beta\alpha\beta\iota\kappa$ , 'Αββα Βησζς oder sonst wie geheissen haben. Beide Namen sind ungemein häufig.

Der in Nr. 253 erwähnte Araber

$\chi\alpha\lambda\iota\omicron\kappa\zeta\epsilon\delta\omicron\upsilon$

welchen EUTING  $\chi\alpha\lambda\iota\kappa\zeta$  Ziζzu deutet, dürfte sich meines Erachtens weniger befremdend als

$\chi\alpha\lambda\iota[\Delta]\kappa\zeta\epsilon\delta\omicron\upsilon$

<sup>1</sup> Auch das im letzten Buchstaben zerstörte MOYH// (Nr. 337) lässt kopt.  $\mu\omicron\upsilon\eta$ , Moη, arab.  $\text{موية}$  (Mith. Pap. Erz. Rainer, II/III, 174, Anm. 2) vermuthen. Ein gemeinsamer Name.

zu erkennen geben. Einen خالد بن زيد erwähnt zufälligerweise die Geschichte. Dieser Mann, ein Anṣarī, machte in der Stiftungsepoche des Islām die Schlacht von Badr mit. Er war im Jahre 40 H. Statthalter des 'Alī in Medina, von wo er vor einem anrückenden Heere des Mu'āwija nach el-Kūfa zu 'Alī entflo. Er starb im J. 52 H. (Ibn el-Athīr, xii, s. v.). — Auch gegen die Gleichstellung von ΑΛ-**COPEOC** (Nr. 328) mit شريح möchte ich Einsprache erheben. Was für Σοπεος Wadd. 2510 zulässig erscheint, kann nicht für Αλκοπεος gelten, da شريح nicht den Artikel hat. Ich denke eher an die Nisbe الشريحي, Muscht. 260.

Nun zur semitischen Schrifttafel.

Als ich den Anwurf in der Einleitung las und darauf die Schrifttafel betrachtete, konnte ich mein Erstaunen nicht unterdrücken. Man muss sich allen Ernstes fragen: zu was dieser muthwillige Streich? Schöner und ehrenwerther wäre es gewesen, wenn Dr. Eutxo, auf eigenen Füßen stehend, in seiner „grossen“ Schrifttafel die von ihm ohnehin genug schmal gedachte Columnen-Lücke zwischen 568—750 n. Chr. selber ausgefüllt hätte, anstatt den „bösen“ Willen eines Andern vor diese Lücke zu schieben.

Nun sehe ich mich gezwungen, den Scherz ein klein wenig zu beleuchten.

Nach den beiden Columnen mit den Schriftproben von Zebed 512 n. Chr. (Schreibfehler: v. Chr.!) und Harrān 568 n. Chr. hätten alle jene charakteristischen Buchstabenformen Platz finden sollen, welche dem sog. „Kūfi“ zu Grunde liegen. Ich sage: dem sogenannten Kūfi, denn auch Eutxo erklärt wie Alle alles für kūfische Beute, was steif und eckig aussieht. Und doch enthalten diese sämtlichen Zierschriften, welche gemeinhin und fälschlich für „Kūfi“ erklärt werden, gar viele Arten, denen verschiedene cursivische Gattungen zu Grunde liegen!

Dies nach dem bisher publicirten handschriftlichen und epigraphischen Materiale kritisch festzustellen, hätte Dr. Eutxo nicht unterlassen sollen. Er hätte daraus leicht die gewünschten ältesten arabischen Schriftformen ausziehen können. Die statt dessen von ihm

gebotenen beiden Columnen ‚Neskht‘ und ‚Kūfi‘ beweisen, dass er hiezu die Eignung nicht besass. Die erstere stützt sich nur allein auf den allbekannten Papyrus-Pass vom J. 133 H. (= 750 Chr.) in *Paleogr. Soc. Or. S.*, Pl. 5, die letztere bietet bunt durcheinander gewürfelte Buchstabenformen unsicherer Provenienz unter falsehem Sammelnamen; beide Columnen enthalten Auslassungen und arge, von ungenauer Arbeit zeugende Verstösse, welche wohl hätten vermieden werden können, wenn EUTING z. B. den zweiten Papyrus-Pass von 133 H. (= 751 Chr.) in SILVESTRE'S *Paléogr. univ.*, 1<sup>re</sup> part., pl. 1, nr. 1 nicht übersehen hätte.

Es würde die von ihm gebotene ‚Final‘-Form des Kēf entfallen sein. Er versteht, wie es scheint, darunter auch den nach keiner Seite hin verbundenen Zug, wenigstens lässt seine Copie keinen Anschluss von rechts her erkennen. Natürlich, denn seine Vorlage musste es ihm zweifelhaft lassen, ob in dem Doppelnamen قلىبك ونافر ein finales oder ein unverbundenes Kēf stehe, zumal die entscheidende Stelle durch ein Loch im Papyrus zerstört ist und ihm ausserdem meine Lesung des so lange unentziffert gebliebenen koptischen Doppelnamens قلىبك ونافر Kallipeche Venafer entgangen zu sein scheint. Der zweite Pass hätte hierüber Gewissheit gebracht, indem dort der von den verschiedenen Herausgebern seit DE SACY gleichfalls verkannte Doppelname سمبا قلىبك Samba Kallipeche dasselbe Kēf bietet und zugleich lehrt, nach welcher Norm EUTING dessen Anschluss von rechts hätte ausführen müssen, nachdem von ihm der gleiche Vorgang an عبد الملك derselben Zeile ignorirt worden ist.

Ich kann natürlich diese Schriftcolumnne hier nicht Buchstab für Buchstab durchnehmen; es genügt aber wohl ein nur flüchtiger Anblick um ihre Mängel recht deutlich in die Augen springen zu lassen. Es fällt beispielsweise sofort das Verkennen der alten hochaufstrebenden Form des Initial-‘Ain auf, welche sich in der maghribinischen Schrift als Ableger der mekkanischen Mutterschrift bis heute erhalten hat; dazu kommt das gänzliche Fehlen der wichtigen geschlossenen Medialform des ‘Ain, weil EUTING ersichtlich den

Medialformen keine Bedeutung beilegt, u. dgl. m. Ueberhaupt muss das durchgehende Missverhältniss der schriftgesetzlich normirten Buchstabengrössen zu einander insbesondere gerügt werden. Man versuche nur mittelst diesen von ERTING ausgezogenen alphabetischen Formen, getreu nach denselben, den Text des Passes wieder herzustellen, und man wird über die Monstrosität des Productes erstaunt sein: gewiss, der arme Kopte Kallipeche Venafer würde mit solch einem Dokumente in der Hand, an der Grenze als Passfälscher angehalten worden sein.

Was soll ich mit ERTING's „Küfi“-Columnne beginnen? Wollte man sie gebührend besprechen, müsste der hier zugemessene Raum weit überschritten werden. Vielleicht lässt es sich mit einigen Stichproben abthun. Gleich die erste, nach rechts geneigte, mehr oder weniger gekrümmte Form des ersten Buchstaben des Alphabets ist nicht küfisch, sondern mekkanisch oder medinensisch, d. h. nordarabischer Ductus. So darf sie bezeichnet werden, trotzdem ihre Fortpflanzung ausserhalb der Halbinsel feststeht. Dies müsste auch für den Nicht-Palaeographen erkennbar gewesen sein, falls er überhaupt nur die geschriebene Ueberlieferung (Fihrist el-'ulüm, ed. FLEUDEL, p. 7) gekannt hätte. Der Uebergang zur senkrechten Form ist jedoch, wenn auch nicht ausschliesslich, küfisches Kriterium. Wo liess aber ERTING die „küfische“ Finalform des *Elif*? Man findet in seiner Schrifttafel keine Spur davon. Küfisch wäre ja die von der Grundlinie senkrecht aufsteigende Form; die unter die Basis anlaufende *Elif*-Form, welche er aus seinem Passe von 750 Chr., aus dem zweiten Passe von 751 Chr., ferner aus den beiden von LORN, *Ztschr. DMG.*, xxxiv, S. 685 ff., Taf. 1 und 2, publicirten Faijümer Papyrus und verschiedenen epigraphischen Denkmälern hätte ansehen können, würde ihm den Charakter einer ursprünglichen arabischen Form geboten haben, nach welcher seine leere Schriftcolumnne so schnüdtig (vielleicht gelangweilt) gähnt und welche in Nr. 595 der Columnne seiner nabatäischen „Uebergangsformen“ ihm so prächtig sich darbietet.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Der oben erwähnte LORN'sche Faijümer Papyrus, Taf. 1 bietet, wie ich aus ersehe, in seiner Unterschrift die von dem Herausgeber nicht verstandene griechische Doppeldatirung 205 = 179 H.

Gehen wir weiter. Euting unterscheidet zwei isolirte kufische Formen des ع und ح: die erste ohne, die zweite mit bekannter, höckeriger Anschwellung der Grundlinien! Das Hê als Initial- und Medialform ist ganz unmöglich 'kufisch'. Es ist sicher, dass die Kufaner, wie die Damascener, Bagrenser, Träkaner u. s. w. ihre breiten, schweren koränischen Zierschriften mit dem Kalam (nicht mit dem Pinsel!) im Zuge schrieben. Wer nun weiss, wie der Kalam dabei geführt wurde — und dafür liefern gewisse Handschriften untrügliche Proben — der muss über die Verirrung betreten sein, in welcher sich jene beiden angeblich kufischen Hê-Formen uns darbieten. Der obere Theil der Schlinge ist an ihnen geradezu schriftwidrig eingefallen. Erstaunen erregt ferner die isolirte Form des Wâw. Niemals hat es eine solche gegeben: es liegt ihr einfach eine grobe Verwechslung mit der isolirten Fâ-Form zu Grunde. Die gekreuzte Mediale der ح-Formen fehlt bei Euting; sie scheint nach seiner Ansicht wohl nicht 'kufisch' zu sein.

Ich unterlasse es, hier des weitern noch über derlei Missverständnisse zu sprechen. Euting ist augenscheinlich nicht im Klaren über den constitutiven Charakter gewisser ältester Formen des arabischen Alphabetes, die ihm aus allgemein zugänglichen Vorlagen bekannt sein müssen. Dahin gehören in erster Linie die drei Höhenbuchstaben ا, ط und ل, anderer, wie ن, م und ه zu geschweigen. Der erste, ا, drückt, je nach seiner Formgebung dem Schriftzuge (خط) die Signatur auf. Kurz, das Elif ist der significanteste Buchstabe des arabischen Alphabetes. Er kann mehr oder weniger hoch aufstreben, mehr oder weniger nach der einen oder andern Seite sich neigen oder senkrecht aufsteigen, endlich eine gerade oder gekrümmte Körperform aufweisen. Wie seine älteste Form beschaffen war, ist früher schon angedeutet worden. Im *Fihrist* l. c. steht es klar und deutlich mit Beziehung auf diesen Standard-Buchstaben: فَلَمَّا (الخط) الْمَكِّيَّ وَالْمَدَنِيَّ فَقِيَ الْغَاثَ تَعَوَّجَ إِلَى يَمِينَةِ الْيَدِ . . . . . وَفِي شَكْلِهِ انْضِجَاعٌ يَسِيرٌ, 'Was den mekkanischen und medinensischen Schriftzug anlangt, so ist in den Elif's desselben eine Krümmung zur rechten Seite der Hand . . . . . und in seinem Schriftkörper eine leichte Neigung zur

Seite bemerkbar.<sup>1</sup> Dass diese Ueberlieferung auf Wahrheit beruht, geht nicht allein aus den Papyrus Erzherzog Rainer hervor. 121 Folioblätter eines der meiner Ansicht nach bisher ältesten Pergamen-Koräne im British Museum, Orient. 2165, woraus eine Seite mit 21 Zeilen auf pl. LIX der *Paleogr. Soc. O. S.* in Lichtdruck veröffentlicht worden ist, hätten Euting auf die rechte Fährte weisen können. Allein er hat ebensowenig, wie der Herausgeber W. Wright die Bedeutung dieses Schriftdenkmals erkannt. Es gehört sicher in den Anfang des zweiten oder in das Ende des ersten Jahrhunderts d. H. und bietet den nord-arabischen Schriftzug. Dies steht, wie ich meine, ausser Zweifel.<sup>1</sup> Die unter die Grundlinie auslaufende Finalform des *Elif* ist in ihrem Charakter fast vollkommen verwischt, was auf eine frühzeitige Entwicklung der aus der Grundlinie emporsteigenden Finalform des *Elif* schliessen lässt. Auch deutet der Gesamtcharakter des Schriftzuges auf die Abzweigung المائل hin. Weitere Beispiele hätte Euting in dem Lorn'schen Faijûmer Papyrus-Brief Nr. u finden können, welcher älter ist, als der Herausgeber annimmt.

Was hier von dem constitutiven Schriftcharakter des *Elif* gesagt wurde, gilt auch von den beiden anderen vorhin genannten Buchstaben ک und ل. Die Neigung des *Thâ* nach rechts hat sich als Erbtheil aus der mekkanischen Mutterschrift bis heute in dem maghribinischen Ductus erhalten. Bezüglich des *Lâm* wäre zu bemerken, dass seine Neigung nach rechts nur in der vorhin genannten Abzweigung المائل begründet ist. Die mekkanische Mutterschrift bot allerdings auch ein geneigtes *Lâm*, aber links hin, sobald es als

<sup>1</sup> Eine Bestätigung für diese Annahme liegt gleichzeitig in der Reconsion dieses Koräntextes. Z. 7 (Sûre XVI, V. 217) der oben citirten Tafel, liest man فتوكل على العزيز الرحيم, worüber Ad-Dânî († 444 H.) in seinem el-Muḥṣi (Handschr. der k. k. Hofbibl. in Wien, A. F. 413 h, fol. 40 a) folgendermassen sich auslässt: وفي الشعرة في مصاحف أهل المدينة والشام فتوكل على العزيز الرحيم. In der Sûre 'die Dichter' (XXVI) heisst es (V. 217) in den medinensischen und syrischen Manuscripten فتوكل على العزيز الرحيم mit dem ف. In den anderen Manuscripten فتوكل mit dem و. Vgl. auch Nöldeke, *Gesch. d. Qorān's*, 241. Dass oben an einen syrischen Schriftzug nicht gedacht werden kann, liegt auf der Hand.

Initiale und zwar am häufigsten in Nachfolgerschaft des *Elif* antrat. Beispiele bietet hierfür Papyrus Loth II in Z. 7, <sup>١</sup>وَالْكَم 8, <sup>٢</sup>وَالْكَدَى 15, <sup>٣</sup>الْقِسْطُ 15 u. s. w., und Verso in <sup>٤</sup>المُسْتَقِيم (S. 631). Von all' dem ist natürlich in Eutix's Schriftcolumnen nichts zu finden, trotzdem diese constitutiven Merkmale in der Columnne von Harrân 568 n. Chr. unmittelbar vorausgehen, sich dort also greifbar von selbst darbieten!

Wir werden daher, um zum Schlusse zu kommen, nur mit Misstrauen dem Verfahren Eutix's begegnen, nach welchem derselbe in einer speciellen Columnne auserwählte nabatäische Schriftzeichen als 'nabatäische Uebergangsformen zum Arabischen' zusammenstellt. Eingedenk seines Geständnisses von der ziemlich genauen Wiedergabe der Buchstabenformen, wird auch darnach der Werth des Gebotenen zu bemessen sein. Gerade bei den fast ausnahmslos undatirten sinaitischen Inschriften wird es sich dem Epigraphiker der Zukunft um den Versuch handeln müssen, auf Grund gewisser constitutiver Merkmale nach Möglichkeit eine chronologische Ordnung in das Inschriftenchaos zu bringen. Diese Merkmale, nach dem Vorgange Eutix's verworfen, heisst aber so viel als à la Sisypus Felsinschriften copiren, die Vereitelung des obersten epigraphischen Zweckes.

Was heisst nun Uebergangsform? Willkür in der Auswahl. Wer bürgt dafür, dass Eutix's Uebergangsformen eines vermeintlich letzteren Jahrhunderts nicht aus dem ersten Sæculum datiren? Steht die sogenannte Uebergangsform des 2 Nr. 323 a nicht genau so in der Schriftcolumnne von 9 v. Chr. — 79 n. Chr.? Anderer nicht zu gedenken. Wo ist das Kriterium, welches hier den Altersunterschied zwischen steifer, eckiger Zierschrift und flüchtiger Cursive, welche natürlich auch gleichzeitig sein können, aufzustellen ermöglicht? Und die nabatäischen Sinai-Schriftformen zeigen durchwegs den innewohnenden Charakter einer entwickelten Cursive, deren hohes Alter, trotz des Abbruches in Folge epigraphischer Formgebung, nicht bestritten werden kann. Wenn also Zeitdaten mangeln, wird die intuitive Schriftforschung auf Grund technischer Erscheinungen den

<sup>1</sup> Das folgende <sup>١</sup>وَالْكَم ist von dem Herausgeber in <sup>٢</sup>وَالْكَدَى verlesen und dementsprechend falsch übersetzt worden.

graphischen Entwicklungsgang zurück verfolgen müssen. Hiefür gibt es natürlich abstracte palaeographische Regeln, welche der Anlage einer semitischen Schrifttafel nach Euting's Plane hätten zu Grunde gelegt werden müssen. Es hätte also, wenn man schon mit Euting unberechtigt von der historischen Ueberlieferung abschren wollte, der Versuch der Zurückleitung der arabischen Schriftformen zu den verwandten nabatäischen Formen der Sinaihalbinsel gemacht werden sollen. Da hätte es sich ergeben, dass entgegen seiner gänzlichen Hintansetzung der arabischen Medialformen, gerade diese für die Feststellung der sog. Uebergangsformen im Nabatäischen oft von höchster Wichtigkeit und signifikanter Bedeutung seien. Nicht also, um nur ein Beispiel zu geben, jene Formen des  $\alpha$ , welche seine Uebergangscolumne darbietet, durften hier zuerst in Betracht kommen; denn sie haben ihre constructive Ursprünglichkeit vollkommen eingebüsst. Die verschliffenen Schlingen, so rundlich cursiv sie auch aussehen mögen, sind secundäre Erscheinungen und auch im Arabischen nicht ursprünglich. Da hätte Euting nun wiederum in die gähnende Columne wohl die richtigen arabischen Formen aus bekannten Vorlagen einsetzen können, wenn er ihre Geltung aus seinen nabatäischen Vorbildern erkannt haben würde.

Ich bin zu Ende. Indem die Schrifttafel selbstverständlich noch ein weites Feld für eine kritische Discussion offen lässt, muss ich doch nach den bisherigen Darlegungen mein Bedauern darüber aussprechen, dass mein Freund Dr. Euting, dessen heiterer Lebensanschauung und liebenswürdigem, collegialem Charakter ich innig zugethan bin, mich durch seinen unbedachten Scherz so sehr herausgefordert hat. Nicht gleich bedauern möchte ich jetzt aber das wahrhaftig nicht beabsichtigte, von Euting öffentlich gerügte Versäumniss eines privatim angesuchten Gefälligkeitsdienstes. Er vergebe mir das Geständniss, dass ich die ältesten Buchstabenformen aus den Papyrus Erzherzog Rainer für seinen tabellarischen Scherz, welcher sie der Gefahr so grosser Missverständnisse ausgesetzt haben würde, nunmehr denn doch für zu gut halte.

## Die Partikel 是 *shì* in Lao-tsi's *Tao-tek-king*.

Von

Franz Kühnert.

Die Lehre von den Beziehungen der chinesischen Worte untereinander im Verhältniss zum Satzganzen lässt sich von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachten. Einmal handelt es sich darum, den Lernenden möglichst rasch in die ihm ungewohnte chinesische Denk- und Ausdrucksweise einzuführen, das andere Mal darum, die Denkweise selbst, wie sie sich dem Geiste des Chinesen darstellt, zu ergründen. Im ersteren Falle liegt das Hauptgewicht darin, möglichst auf Grund des dem Lernenden anezogenen und geläufigen Gedanken- ausdruckes eine Brücke zu schaffen, die ihm das Ueberschreiten der trennenden Kluft der beiden Ausdrucksformen nach Thunlichkeit ermöglicht. Die Pfeiler und Streben zu dieser Brücke werden den grammatischen Formen entlehnt, welche dem Schüler geläufig sind, soweit dies ohne allzustarke Vergewaltigung der fremden Auffassungs- weise gestattet ist. Dies ist der Weg, den v. D. GARRENTZ in richtiger Würdigung und mit ausserordentlichem Erfolge in seinen Gram- matiken eingeschlagen hat, indem er die chinesischen Worte nach ihren Grundbedeutungen, also ihren unmittelbaren Begriffsbezeich- nungen, den uns geläufigen Wortkategorien zutheilt, nach ihrer je- weiligen Geltung im Satzganzen aber, entsprechend unseren Rede- theilen und Formen, als andere Wortarten fungiren lässt.

Im andern Falle jedoch ruht der Schwerpunkt darin, dass man von unseren grammatischen Formen, insoferne dieselben ein Hinzuge- dachtes sind, völlig abstrahirend, das Beziehungsverhältniss, wie es

sich dem Geiste des Eingebornen darstellt, aufsucht und erläutert. Dieses Weges hat man sich, sollte ich meinen, zu bedienen, falls die Untersuchung den Gebrauch von einzelnen Worten oder die Synonymik verwandter Redewendungen zum Gegenstande hat.

Einen kleinen Versuch im letzteren Sinne zu wagen, ist der Zweck des folgenden Aufsatzes.

Zunächst ist festzuhalten, dass das chinesische Schriftzeichen und in weiterer Folge der demselben zukommende Lautcomplex für den Eingebornen nichts mehr und nichts weniger als eine einfache sinnliche Bezeichnung des Begriffes an sich ist. 大 *tai* z. B. dient für den Begriff des Gross-seins, ohne dass dabei irgendwie an das Substantivum Grösse, oder das Adjectivum gross, das Adverb sehr oder das Zeitwort vergrössern gedacht ist.

Man wird vielleicht fragen, mit welchem Rechte diese Auffassungsweise, die mehr oder weniger von der bisherigen abweicht, gemacht werden könne?

Als Antwort hierauf diene ein Beispiel:

Chinesen, welche deutsch lernten, wurde in der ersten Unterrichtsstunde gesagt, dass 我 *ngò* 'ich', 你 *nì* 'du', 不 *put* 'nicht', 好 *hào* 'gut' bedeute. In der nächsten Stunde richtete jeder derselben an den Lehrer beim Beginne die deutschen Worte: 'Du gut; ich nicht gut.'<sup>1</sup> Was wollten diese Worte sagen, die so befremdend klangen? Erst die, mit Rücksicht auf das Gelehrte, vom Lehrer vorgenommene getreue Umsetzung in chinesische Worte zeigte ihm, was mit dieser wiederholten Aneide gemeint sei. 你好我不好 *nì hào ngò put hào* = 'Befindest du dich wohl, ich befinde mich nicht wohl, bin nicht zufrieden.' — Braucht es hiezu noch eines weiteren Commentares? Die Chinesen glaubten eben, dass auch im Deutschen die Worte ebenso wie die chinesischen Zeichen und Laut-complexe nur die Begriffe an sich darstellen, keineswegs aber schon in ihrer Form einen Hinweis auf die logische Beziehung der im Urtheile (also wenn man will Satze) in Verbindung gebrachten Begriffe

<sup>1</sup> Es ist dies kein fingirtes Beispiel, sondern thatsächliches Ereigniss, dem ich die vorgedruckte Auffassungsweise verdanke.

haben. Sie faßten daher das deutsche ‚gut‘ ebenso auf wie das chinesische *hàò*, d. h. schlechtweg als sinnliche Bezeichnung vom Begriffe des ‚Guten‘ und nicht als Ausdrucksweise für das Gute als eine gewisse Charaktereigenschaft, die man Jemandem zu oder abspricht.

Es ist sonach festzustellen: Was ist der durch *shí* 是 bezeichnete Begriff nach der Gebrauchsweise Lao-tsi's im *Tao-tek-king*.

V. D. GAHELENTZ sagt in seiner Grammatik (§. 479): „Als Grundbedeutung von *shí* 是 wird die demonstrative anzusehen sein: dieser, diese, dies, jedoch weniger auf den Ort als auf die Beschaffenheit hinweisend, ähnlich unserem alten sothaner, und gleich diesem immer auf ein früher Genanntes bezüglich (wie = ‚folgendes‘). Hieran reiht sich zunächst die copulative. Gewöhnlich folgen Subject und Prädicat unmittelbar aufeinander: A, B. Hierzu verhält sich: A dies (ist) B, ähnlich wie französisch A est B zu A c'est B. Letzteres ist nachdrücklicher, entschiedener behauptend. Die weiteren Bedeutungen von 是 *shí*: wirklich, richtig, recht liegen nun nahe und hier dürfte 實 *shí* einmünden.“

In Lao-tsi's *Tao-tek-king* findet sich *shí* im Capitel: XXI, XXII, XXIV, XXXI, LIII.

In den Verbindungen:

是故 *shí-kú* im Capitel: XLIV.

是謂 *shí-wei* im Capitel: VI, X, XIII, XIV, XXVII, XXX, XXXVI, LI, LII, LIII, LV, LVI, LIX, LXV, LXVIII, LXIX, LXXIV, LXXVIII.

是以 *shí-ì* im Capitel: II, III, VII, XII, XIII, XXVI, XXVII, XXIX, XXXIV, XXXVIII, XXXIX, XLIII, XLVII, LI, LVIII, LXIII, LXIV, LXVI, LXX, LXXI, LXXII, LXXIII, LXXV, LXXVI, LXXVII, LXXVIII, LXXIX.

Während also die Verbindung *shí-kú* nur einmal vorkommt, erscheint *shí* sechsmal, *shí-wei* 26, *shí-ì* aber 39mal in den LXXXI Capiteln des *Tao-tek-king*.

Betrachtet man zunächst die am häufigsten erscheinende Verbindung *shí-ì* 是以.

Man setzt gewöhnlich: 故 *kú* = ‚daher, darum‘, 是故 *shí-kú* = ‚deshalb, darum‘; 是以 *shí-ì* = ‚daher darum‘, so dass diese

drei Ausdrücke Synonyma sind, die anzeigen, dass der ihnen vorhergehende Gedanke die Ursache oder der Grund, der ihnen folgende die Wirkung oder Folge dieses Grundes sei.

Zunächst fällt auf, dass Lao-tai in der Mehrzahl der Fälle *si-i* dann anwendet, wenn im Nachsatz ein direct genanntes persönliches Subject erscheint. Der überwiegenden Mehrheit nach ist dasselbe 聖人 *siang-sin*.

Die Fälle, wo der Text ein persönliches Subject nicht unmittelbar aufweist, sind: Cap. II, 84; XXXVIII, 5, 15; LXVI, 42, 56; LXX, 27; LXXI, 13, 25; LXXII, 23.

Cap. XXXVIII heisst es: 上德不德, 是以有德, 下德不失德, 是以無德。

德 *tek* die moralische Vortrefflichkeit, Tugend setzt logisch immer eine Persönlichkeit als Subject voraus. Es brauchte wegen dieser zwingenden Nothwendigkeit im obigen Satze diese Persönlichkeit nicht auch als grammatisches Subject zu erscheinen.

Der Gedanke vorstehenden Citates ist: Wer von einer hervorragenden moralischen Vortrefflichkeit ist, trägt seine Tugend nicht zur Schau; wer also so beschaffen ist, dass er mit seiner Tugend nicht prunkt, bei dem ist eben diese Tugend der Beweggrund zu solcher Haltung, mithin ist er tugendhaft. Leute von einer untergeordneten moralischen Vortrefflichkeit wollen nicht als untugendhaft gelten. Gerade diese Beschaffenheit, nicht untugendhaft zu erscheinen, ist nur dann der bewegende Grund zu einem solchen Geben, wenn man die Tugend noch nicht besitzt.

Es drückt also 是以 *sei* in diesem Satze aus: 'Wegen solcher Beschaffenheit', wobei gleichzeitig der Vordersatz den bewegenden oder unmittelbar einwirkenden Grund gibt.

In Cap. LXVI, 42, liegt nur eine der üblichen Unterdrückungen des grammatischen Subjectes vor, weil dasselbe schon nach 22, mit 聖人 *siang-sin* ausdrücklich aufgeführt war.

Zu LXVI, 56 nimmt St. JULIEN 天下 *t'ien-hid* als persönliches Subject indem er sagt: 'Aussi tout l'empire aime à le servir.' Wollte man aber auch das nicht, so müsste dann umso mehr der Satz ein

persönliches Subject haben, weil das grammatische Subject unterdrückt wäre (GAR., *Gram.*, §. 268). Es treffen also diese beiden Fälle mit jenen zusammen, wo das persönliche Subject thatsächlich auch als grammatisches Subject erscheint.

Die Constructionsweise in LXXI, 13, 15 steht in gewisser Beziehung zu jener im Cap. XXXVII. Hier heisst es:

知不知上、不知知病、夫惟病病、是以不病。聖人不病、以其病病、是以不病。

Der hierin zum Ausdruck kommende Gedanke ist: Wer als Wissender sich für unwissend hält, ist im Vollbesitze der Tugend; wer als Unwissender sich für wissend hält, leidet Mangel an Tugend. Nun nur wer sich über Mangel an Tugend kränkt, der leidet um dessentwillen nicht Mangel an Tugend. Der Weise leidet keinen Mangel an Tugend. Weil er sich eben über einen Mangel an Tugend kränken möchte, um dessentwillen leidet er nicht Mangel an Tugend.

Auch hier weist *si-ä* auf eine zuvorgenannte Beschaffenheit als bewegenden oder unmittelbar einwirkenden Grund.

Die nunmehr zu betrachtende Stelle des Cap. LXXII: 夫惟不厭、是以不厭. erfordert zu ihrem Verständniss eine Berücksichtigung des Vorhergehenden und Nachfolgenden. Der vorausgesandte Gedanke ist: Wenn das Volk das Furchtbare (Majestät) nicht fürchtet, so wird das Allerfurchtbarste es erreichen. Man fühle sich nicht beeugt in dem, worin man wohnt; man werde dessen nicht überdrüssig, worin man lebt. — Die aus obigem Satze gezogene Consequenz: Der Weise kennt sich selbst, aber er drängt sich nicht selbst vor; er liebt sich selbst, er stellt sich aber nicht als kostbar hin. Daher entfernt er jenes und acceptirt dieses.

Nach dem Gesagten dürfte der Sinn des Satzes sein: Nun nur wer selbst nicht Ueberdruß an irgend einer Sache empfindet, verursacht um dessentwillen auch keinen Ekel.<sup>1</sup> — Wenigstens wird so das Consequens auch thatsächlich das, was es sein soll. Der Weise wird nicht überdrüssig sich selbst zu studiren; die Folge davon ist,

<sup>1</sup> Nennen wir doch selbst einen Menschen, dem nichts recht ist, einen, der uns zuwider ist.

dass er sich nicht überhebt und brüstet, wodurch er sonst Ekel erregen würde.

Dass auch hier die im Vordersatze genannte Beschaffenheit der bewegende und unmittelbar einwirkende Grund ist für die Folgerung des Nachsatzes, dürfte wohl keinem weiteren Zweifel begegnen.

Cap. II, 80 schreibt Lao-tsi: 夫惟不居, 是以不去。

Zunächst fällt auf, dass hier ebenso wie in Cap. LXXI, LXXII der Vordersatz mit 夫惟 eingeleitet wird. Setzt man diese drei Fälle des Vergleiches wegen untereinander:

夫惟病病, 是以不病  
夫惟不厭, 是以不厭  
夫惟不居, 是以不去

so tritt die Constructionsweise des Nachsatzes sofort hervor. Sehen wir zunächst den letzten Satz an. Lao-tsi schickt demselben folgenden Gedanken vor: Sein Verdienst ist vollkommen und doch setzt er sich in demselben nicht fest. Nur deshalb, weil er sich in seinem Verdienste nicht festsetzt, gibt er dasselbe auch nicht preis, schliesst Lao-tsi in obigem Satze. Das heisst wohl: sein Verdienst steht auf der Stufe der Vollkommenheit, doch brüstet er sich dessen nicht, oben weil er auf der Stufe der Vollkommenheit steht. Würde er sich seines Verdienstes halber erhaben denken über die Andern, so hätte er schon dasselbe verloren, er hätte sich desselben begeben.

Es drückt also die Construction 夫惟 X, 是以不 Y aus: Nun nur weil (die Beschaffenheit) X (ist), daher kann (wegen Betätigung der Beschaffenheit X) das Y nicht bestehen.

Hier tritt der Hinweis 夫's auf die im Vordersatze genannte Beschaffenheit, als bewegenden oder unmittelbar einwirkenden Grund, wohl am deutlichsten zu Tage.

Ist das persönliche Subject auch als grammatisches Subject vorhanden, dann erscheint die vorgesetzte Beschaffenheit mehr als bewegender Grund zu einer genannten Handlungsweise.

So im Capitel II, wo Lao-tsi erörtert, dass das Setzen gewisser Begriffe gleichzeitig auch das Setzen ihrer Negation bedingt. Sobald

z. B. der Begriff des Schönen gegeben ist, hat man auch den Begriff des Nichtschönen, des Hässlichen. Das Sein bedingt das Nichtsein, die Schwierigkeit, die Leichtigkeit etc. Hieran anknüpfend folgert er:

**是以聖人處無爲之事,行不言之教。**

Der Weise verweilt in den Bethätigungen des Thätigkeitslosen, er bethätigt die Lehre des Nichttredens, d. h. der Weise ist thätig auch in unwichtigen Dingen; er lehrt, aber nicht mit Worten. Hier liegt der Connex mit dem Vorhergehenden nahe. Weil das Setzen des Positiven ein Setzen des Negativen nach sich zieht und umgekehrt, so richtet der Weise sein Augenmerk auf das Setzen der Negation, darum bekundet er einen Eifer auch in Handlungen, die keiner hervorragenden Thätigkeit oder Anstrengung bedürfen; er lehrt durch das Beispiel, weil dasselbe die Lehre durch Worte nach sich zieht.

Es gibt demnach die wechselweise Beziehung zwischen dem Setzen des Positiven und Negativen in diesem Falle das Motiv ab für die Handlungsweise des Gelehrten oder Heiligen.

Wenn man den Weisen nicht erhebt, verhindert man das Volk darüber zu streiten, sagt Lao-tsi im dritten Capitel. Schätzt man schwer zu erlangende Güter nicht hoch, dann hat das Volk auch keine Veranlassung zum Diebstahl. Beachtet man nicht das Reizende, dann wird auch das Volk im Herzen nicht lüstern werden. Die praktische Consequenz, die Meister Lao-tsi daraus ziehen lässt, leitet er mit ㄙㄨㄢ ein und sagt: Dieses Sosein anwendend (= ㄙㄨㄢ) lässt der Weise seine Leitung darin bestehen, sein Herz leer zu machen (von bösen Lüsten), sein Gemüth (wörtl. Eingeweide) zu erfüllen (mit den Schönheiten der Tugend), seinen Willen zu beugen, seinen Organismus (wörtl. Knochen) zu stählen (gegen sinnliche Reize).

Eine weitere Nutzanwendung, welche der Weise nach Cap. vi ableitet, wie ㄙㄨㄢ anzeigt, besteht darin: Der Weise sieht, dass Himmel und Erde lang dauernd sind. Das aber, vermöge dessen Himmel und Erde lang dauernd sind, ist, dass sie nicht sich selbst leben. Im Letzteren liegt sonach die Ursache für eine lange Dauer. Als praktische Anwendung dieser Eigenschaft ergibt sich hieraus nach Lao-tsi:

Der Weise setzt sein Selbst hinten und dabei tritt sein Selbst in den Vordergrund, er entäußert sich seines Selbst und doch wird dieses dadurch erhalten. Ist es nicht deshalb, dass er keinen Egoismus hat?

Es kann hier nicht die Absicht sein, alle einzelnen Fälle zu betrachten, würde doch dadurch dieser Artikel all zu umfangreich; überdies werden die vorgeführten genügen zur Erhärtung der Thatsache, dass Lao-tsi's Gebrauch von *si-i* bei einem nachfolgenden persönlichen Subject auf eine praktische Nutzenanwendung weist.

Einen weiteren Einblick liefern jene Fälle, wo *si-i* mit *kü* eines späteren Satzes in Wechselbeziehung tritt, wie in den Cap. XII, XXII, XXVII, XXXIV, XXXIX, 12, LXIII u. s. w.

Die Verschiedenheit der Sinneseindrücke, besagt Cap. XII, macht die Sinne selbst stumpf und führt sie auf Abwege, d. h. sie bewirkt, dass der sinnliche Eindruck kein verlässliches Kriterium bildet für das Wesen des Objectes, welches ihn hervorruft. Aus dieser Eigenthümlichkeit zieht der Weise die Nutzenanwendung, sich mit dem Inneren (wörtl. Eingeweide) und nicht mit dem Aussen abzugeben. Diese Nutzenanwendung nun ist die Ursache, dass er jenes (d. i. den äusseren Schein) abweist und nur dieses (d. i. den innern Werth) gelten lässt.

Man hat hier die Wechselbeziehung und den Unterschied von *si-i* und *kü* treffend charakterisirt. 是以聖人爲腹不爲目、故去彼取此。 Schematisch liegt sonach die Construction vor: A, *si-i* B, *kü* C, worin A, B, C Sätze oder Satztheile repräsentiren. Dies besagt, aus der in A ausgedrückten Beschaffenheit leitet das persönliche Subject die Nutzenanwendung B ab, durch welche es nothwendiger Weise die Wirkung C erzielen muss. Hier hat somit *kü* etwas von der Wirkung des lateinischen *ergo*; *si-i* eine Analogie zu dem lateinischen *ideo*, *proinde*.

Ähnliche Verhältnisse weist das Cap. XXII auf.

Auf Grund des im Eingang dieses Capitels Vorgeführten wird gesagt: 是以聖人抱一、爲天下式、不自見故明、不自是故彰、

„Solches anwendend, befließt sich der Weise der Einheit und wird zum Modell für die Welt. Er macht sich nicht bemerkbar, und bewirkt dadurch, dass er glänzt; er hält sich nicht selbst für correct, und bewirkt dadurch, dass er geschmückt erscheint; . . .“

Bedarf es hierzu noch eines weiteren Commentars, um die Wirkung von *si-i* und *kü* zu erkennen als dieser Umschreibung hier für „daher“?

Treffender noch stellen sich die Verhältnisse im Capitel xxvii. Nachdem verschiedene Eigenschaften angeführt, wie: Wer den Weg (der Tugend oder des Tao) zu wandeln versteht, weicht nicht von diesem Pfade ab; wer zu sprechen versteht, begeht keine Fehler und dergl. führt Lao-tai fort:

是以聖人常善救人、故無棄人、常善救物、故無棄物。

Hier liegt mit Rücksicht auf das Vorausgesandte der Gedanke vor: Wer in irgend Etwas bewandert ist, begeht keine Verstöße gegen dasselbe. Diese Relation auf den Weisen oder Heiligen angewandt ergibt: Weise oder heilig ist nur, wer in der Tugend oder dem Tao bewandert ist, sich darauf versteht und dieselben auch ausübt. Die Bethätigung der Tugend fordert aber, dass man sich der Menschen und Creaturen annimmt. Wer also in Wirklichkeit tugendhaft, der kann unbedingt niemals die Menschen oder Creaturen preisgeben. *Si-i* weist sonach hier auf die durch einzelne Beispiele erörterte Eigenschaft, dass derjenige, welcher sich auf eine Sache versteht, niemals Fehler in dieser Richtung begeht; deutet aber auch gleichzeitig darauf hin, dass der Weise diese Eigenschaft praktisch bethätigt, indem er, welcher die Tugend vollkommen in sich aufgenommen hat, beständig auf die Rettung seiner Mitmenschen bedacht ist. Dies schliesst ferner als zwingende Nothwendigkeit in sich: Niemals die Menschen preiszugeben.

Nun ist gerade diese als zwingende Nothwendigkeit resultirende Folgerung im Texte mit *kü* eingeleitet. Kann man demnach noch zweifeln, dass hier Lao-tai *kü* im Sinne des lateinischen *ergo* gebrauchte. Auch die übrigen hieher gehörigen Capitel weisen diese Verhältnisse auf für 是以 *si-i* und 故 *kü*.

Es ergibt sich sonach die Thatsache:

Ist die Folgerung praktische Anwendung einer zuvorgenannten Beschaffenheit oder Eigenschaft, so gebraucht der alte Meister in diesem Falle als einleitendes Hülfswort für die Folgerung 是以 *shí-í*. Ist hingegen die Folgerung eine unabwiesbare Nothwendigkeit des Vorangeführten schlechtweg, dann bedient er sich des Hülfswortes 故 *kú* zur Einleitung der Folgerung.

Wie verhält sich nun im *Tao-tek-king* 是故 *shí-kú* zu 故 *kú* und 是以 *shí-í*?

Da für diese Frage nur ein Fall zur Entscheidung vorliegt, ist eine vollständige Sicherstellung nicht mit absoluter Gewissheit zu erlangen. Immerhin aber dürfte das Verhältniss in Etwas aufgehehlt werden.

Im Capitel xiv lesen wir:

名與身孰親、身與貨孰多、得與失孰病、  
是故甚愛必大費、多藏必厚亡、知足不辱、知  
止不殆、可以長久。

„Was geht uns näher, unser Name oder unser Selbst? Was ist uns mehr, unser Selbst oder unsere Güter? Was verursacht mehr Bekümmerniss, zu erlangen oder zu verlieren? Daher wird derjenige sicherlich grosse Qualen haben, welchen nach vielem gelüstet; derjenige schwere Verluste, welcher viel für sich auf die Seite gebracht hat; der keine Schande, welcher sich zu genügen weiss; der keine Gefahr, welcher sich zu halten versteht, er kann lange bestehen.“

Hier zeigt das ausdrücklich aufgeführte *pít* 必 schon an sich auf eine objective Nothwendigkeit. Jedoch *pít* = „sicherlich“ wird auch da gebraucht, wo wir ein Futurum setzen (Gab., §. 1227).

Beachtet man ferner, dass Lao-tai nur in zwei Fällen *pít* anwendet, in zwei andern nicht, so wird man sofort erkennen, dass *pít* keinesfalls gegen eine bereits durch *kú* ausgedrückte Nothwendigkeit spricht.

Warum gebraucht nun Lao-tai in diesen beiden Fällen *pít*, wo doch, nach dem Früheren, die zwingende Nothwendigkeit schon durch *kú* ausgedrückt ist?

Die Beantwortung ist sehr leicht, nämlich: derjenige welcher sich zu genügen weiss und sich nicht übernimmt, von dem wird jeder durch Erfahrung feststellen, dass er keine Schande erleidet; ebenso von demjenigen, der sich zu halten versteht und in keine Gefahr begibt, dass er in keine Gefahr kommt. Hier widerstreitet der Augenschein durchaus nicht der thatsächlich vorhandenen und zwingenden Nothwendigkeit. Nicht so in den beiden andern Fällen. Sorgen und Gewissensqualen brauchen sich nicht auch nach aussen zu manifestiren, ebensowenig wie Verluste an verborgenen Gütern (z. B. Capitalien). Die Naturnothwendigkeit ist sicher hier vorhanden. Weil sie aber nicht unter allen Umständen in die Augen springt, darum gebraucht Lao-tsi *pit*, um auszudrücken: die zwingende Nothwendigkeit, welche durch *tsi* bezeichnet ist, ist sicher vorhanden, wenn sie auch nicht sinnfällig sein oder werden sollte. Um die Wirkung des *tsi* in diesem Capitel klar zu erkennen, ist vor Allem zu berücksichtigen, dass dasselbe mit einer Frage beginnt.

Was geht uns näher, unser Name oder unser Selbst? etc. Lao-tsi beantwortet diese Fragen nicht direct; trotzdem gibt der Text die Antwort auf dieselben. Den Menschen im allgemeinen nämlich liegt ihr Name oder Ruf ebenso am Herzen wie ihr eigenes Ich, ihr Ich gilt ihnen gleichviel wie ihre materiellen Güter, die Sorge etwas zu erlangen und die Furcht dies zu verlieren halten sich für sie die Wage. Weil dem so ist, so folgt mit zwingender Nothwendigkeit daraus, dass derjenige, welcher vielen Gefüsten huldigt, vielen Verdross und viele Beschwerlichkeit zu ertragen hat; dass derjenige, dessen ganze Sorge darauf gerichtet ist, möglichst viel für sich bei Seite zu schaffen, nothwendig viele Bekümmernisse wegen etwaiger Verluste des Erworbenen haben wird.

Dem Weisen hingegen erscheint sein Ich, vom Standpunkte der Vernunft und Tugend aus, werthvoller als sein Ruf, ihm ist es gleichgiltig, ob ihn die Welt für einen Weisen hält oder nicht, wenn er es nur seinem innern Werthe nach wirklich ist. Glücksgüter stehen für ihn gegen die persönliche Würde zurück; denn er weiss, dass nicht der Besitz einen Maassstab für die Geltung des Menschen abgibt,

sondern der Seelenadel, welcher durch den Wandel und Handel nach Tugend und Vernunft erlangt wird. Da dem nun so ist, wird er nothwendigerweise sich stets zu genügen wissen, nie seinen eigenen Werth überschätzen und sich übernehmen, und darum auch nie an seinem Rufe Schaden leiden. Verluste an materiellen Gütern können seine Stellung unter den Menschen nicht beeinflussen; denn nicht der Besitz ist es, dem er sein Ansehen verdankt, sondern sein Wandel nach Tugend und Vernunft. Indem er infolge seiner Eigenschaften stets Maass zu halten versteht, entgeht er auch jeder Gefahr und jedem Schaden, denn er lässt sich nie auf Wagnisse ein, weil diese seinem innern Werth von Nachtheil sein könnten.

**是故** *shí-kú* leistet also hier ein Doppeltes. Zunächst leitet es die Folgerung ein, dann weist es aber auch darauf, dass aus dieser Folgerung gleichzeitig die Beantwortung der einleitenden Fragen zu formen ist, welche Beantwortung den logischen Vordersatz zu dieser Folgerung bildet. Ist hier in der logischen Reihenfolge das Mittelglied (der Grund für die Folge) schon als leicht erkennbar nicht textlich aufgeführt, so muss in dem einleitenden *shí-kú* ein Hinweis auf diese Reconstruirung des unmittelbaren logischen Vordersatzes gelegen sein. *Shí-kú* muss demnach ausdrücken: „das So-sein bewirkt“ um anzudeuten, dass aus der Wirkung (der angeführten Folgerung) die Ursache (d. i. das So-sein, die Beschaffenheit) erschlossen werden soll, welche die Beantwortung der vorausgehenden Fragen ist.

Es ist daher hier das Vorausgegangene nach seiner Beschaffenheit die zwingende Ursache für die Folgerung. Und hiernach läge der Unterschied von *kú* und *shí-kú* darin, dass *kú* schlechtweg für eine Consequenz, die mit zwingender Nothwendigkeit sich ergibt, gebraucht wird; *shí-kú* nur dann, wenn der Grund oder die Ursache, welche mit zwingender Nothwendigkeit die Folge nach sich zieht, eine Beschaffenheit ist.

Die nächst zahlreichste Verbindung **是謂** *shí-wéi* = „das heisst“ bedarf zu ihrer Erläuterung nur die Anführung von einigen der vorhandenen Fälle. Im Capitel x heisst es: **生之畜之、生而不有、爲而不恃、長而不幸、是謂玄德。**

„Er macht sie leben, er ernährt sie; er macht sie leben und dabei sind sie ihm nicht Besitz; er behandelt sie, aber er verlässt sich nicht auf sie; er steht über ihnen und dabei vergewaltigt er sie nicht. Dies So-sein nennt man gründliche (wörtl. tiefe) Tugend.“

Wieder die Beschaffenheit ist es, auf welche 是 *shí* weist. Capitel vi sagt Lao-tsi: „Das erhaltende Sein<sup>1</sup> (Wesen?) ist nicht sterblich; man nennt es (dieserhalb) das unergründlich Weibliche; das Thor des unergründlich Weiblichen nennt man die Wurzel von Himmel und Erde. 谷神不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地之根。

Die Stelle ist etwas dunkel. Trotzdem kann man wohl kaum im Zweifel sein, dass das *shí-wéi* Vorangehende eine Beschaffenheit in sich schliesst, wie es im Wesen der Erörterung begründet sein dürfte. Verständlicher wird diese Auseinandersetzung, wenn man bedenkt, dass 牝之門 dasselbe sagt wie 牝戶, welcher letzterer Ausdruck die Gebärmutter bezeichnet. Es wird nämlich die Benennung für die übernatürliche Kraft, von der die Existenz der Wesen abgeleitet wird, dem für die Geburt wichtigen Theile des weiblichen Körpers entlehnt und das ewig und unergründlich Gebärende genannt. Das erste, was dieses ewig Gebärende in die Welt setzte, waren Himmel und Erde, und deshalb heisst es, die vulva des ewig Weiblichen ist die Wurzel von Himmel und Erde, oder deren Ursprung.

Im Capitel xii geht dem 是謂 *shí-wéi* ein 何謂 *hó-wéi* voraus, welches die Frage einleitet: was nennt man A. Es folgt nun eine Erörterung des durch A Bezeichneten, worauf gesagt wird: *shí-wéi* A = so Beschaffenes nennt man A.

何謂寵辱若驚。寵爲下、得之若驚、失之若驚、是謂寵辱若驚。

„Was heisst: Ruhm und Schande werden gleicher Weise gefürchtet? Der Ruhm ist etwas Untergeordnetes. Hat man ihn erlangt, so ist man wie ein Fürchtender; hat man ihn verloren, so ist man

<sup>1</sup> ST. JULIEN sagt hier von der ersten Bedeutung *l'éc's* ausgehend: „L'esprit de la vallée ne meurt pas; on l'appelle la femelle mystérieuse.“

wie ein Fürchtender. Dies So-sein nennt man: Ruhm und Schande werden gleicher Weise gefürchtet.<sup>4</sup>

Diese Stelle dürfte wohl hinreichend klar die Geltung von *si-wei* erläutern.

Capitel xiv bringt ein weiteres Beispiel:

其上不皦,其下不昧,繩繩不可名,復歸於無物,是謂無狀之狀,無像之像。Sein Oberes ist nicht glänzend, sein Unteres nicht dunkel; unendlich ist es und kann nicht genannt werden, es kehrt wieder zurück zum Nichtsein. Dieses So-seiende nennt man die Gestalt des Gestaltlosen, das Bildniss des Unbildlichen (des Bildnislosen).<sup>4</sup>

Man wird in allen weiteren Fällen die gleichen Verhältnisse finden, weswegen von einer specielleren Betrachtung der noch erübrigenden Belegstellen Umgang genommen werden dürfte. Zudem ist noch der Gebrauch des isolirt auftretenden 是 zu betrachten. Das erste Mal erscheint dieses *si* in Capitel xxi, wo zu lesen:

孔德之容,惟道是從。

Die äussere Erscheinung der höchsten Tugend, nur das Tao ist hierfür der Ausgangspunkt.<sup>4</sup>

Die nächste Erscheinung findet sich in der bereits oben (S. 334) betrachteten Stelle des Capitels xxii:

不自是故彰。

Er hält sich nicht für correct, daher erscheint er geschmückt.<sup>4</sup>

Capitel xxiv bringt hiezu den Satz:

自是者不彰。

Wer sich selbst für correct hält, ist nicht geschmückt.<sup>4</sup>

Im Capitel xxxi findet man:

美之者,是樂殺人也。

Wer dies für schön hält, der findet Gefallen am Menschenmorde.<sup>4</sup>

Endlich findet sich *si* noch im Capitel lxi und zwar in dem Satze: 惟施是畏。Nur das Wirken ist es, was ich fürchte.<sup>4</sup>

Es hat sonach in den Capiteln xxi, xxxi, lxi 是 eine copulative Wirkung, in den Capiteln xxxii und xxxiv den Sinn „recht richtig“. Bei dem

copulativen Gebranche tritt der Begriff des So-seins, so beschaffen in den betreffenden Sätzen deutlich zu Tage. Denn in zwei Fällen findet sich als einleitende Partikel das einschränkende 惟 *wéi*. Das eine Mal ist direct eine Beschaffenheit, das nach aussen Wahrnehmbarwerden der höchsten Tugend, angeführt, auf welche *si* weist; das andere Mal schliesst der logische Gedanke selbst die Beschaffenheit in sich: nur das Wirken ist so beschaffen, dass ich es fürchte. In dem dritten Falle führt das den Vordersatz abschliessende 者 *se* direct auf diese Bedeutung des So-seins für *si* (GAR., §. 462), wobei durch diese Correspondenz die Wirkung noch mehr gesteigert wird.

Sonach gebraucht Lao-ts'i *si* nie im Sinne einer einfachen Copula, sondern stets in der Bedeutung 'So-sein'.

Es entwickeln sich diese Verhältnisse logisch aus dem durch *si* veranbildeten Begriff.

Seiner älteren Schreibweise nach besteht es aus 日 *si* 'Sonne' und 正 *ching* 'exact', was etwa die Sonne in der Mittagslinie darstellte. Seine Bedeutung wäre darnach: 'correct, richtig, so und nicht anders'. In diesem Falle erfordert der Gedanke, dass die Qualität bereits beschrieben ist. Hiedurch erhält *si* gleichzeitig eine auf früher Gesagtes hinweisende oder demonstrative Wirkung. Die weitere Deduction führte zu dem Begriff: richtig = so sein, wie es sein soll; und somit in fortgesetzter Folge zu dem abgeleiteten Begriffe des So-seins. Allzuhäufige und keinesfalls stets logisch erforderliche Anwendung dieses *si* brachte es mit sich, dass der mit diesem Worte verbundene Begriff aus dem So-sein fast zu einem einfachen 'sein' abgeschwächt wurde, in welcher Geltungsweise *si* nahezu in der späteren und neuesten Periode der Sprache erscheint. In der classischen sowie Lao-ts'i's Sprache ist der Begriff des So-seins noch mit *si* verbunden.

故 *ká* weist seiner Grundbedeutung nach auf den Causalnexus, schliesst also in sich den Begriff der unabweislich nothwendigen Folge.

以 *i* nach seiner Grundbedeutung 'etwas anwenden' deutet darauf, dass durch die Verbindung *si-i* die praktische Anwendung einer bereits genannten Beschaffenheit eingeleitet wird.

Hingegen weist das einleitende *shí-kú* auf eine besprochene Beschaffenheit als Causa für die hiemit nachfolgende Consequenz, im Causalnexus.

Darin liegt wie ich glaube der Grund für Lao-tsi's Gebrauch von 是 *shí* selbst und der mit diesem gebildeten Verbindungen 是以 *shí-yǐ*, 是故 *shí-kú* und 是謂 *shí-wéi*.

是 *shí* wendet er nie im Sinne einer einfachen Copula an, sondern stets in der Bedeutung des So-seins an sich und des So-seins, wie es sein soll, also in der Bedeutung „richtig“.

是謂 *shí-wéi* ist bei ihm gleichwerthig mit „so Beschaffenes nennt man“.

是故 *shí-kú* findet sich, wenn hervorgehoben werden soll, dass der Grund oder die Ursache im Causalnexus eine Beschaffenheit ist, 故 zur Bezeichnung des Causalnexus schlechtweg, und endlich 是以, wenn die Folgerung praktische Anwendung einer zuvor genannten Beschaffenheit ist.

## Kleine Mittheilungen.

*Nārustān Ruins, Kashmīr, September 10, 1891.* — In *The Academy* of August 15 which has just reached me, Professor BÜHLER gives the interesting results of his decipherment of two leaves from the ancient birchbark MS. discovered by Lieut. BOWER in the ruins of the underground city of Mingai, in Kashgaria.

Of Fol. 3 of the MS. Prof. BÜHLER believes that it contains a Mantra or charm by which it is intended to force the Nāgas or snake-deities to send rain. This piece is of particular interest as it may, perhaps, be shown to give an indication of the locality, where it was composed. The part of the charm to which I wish to refer here, runs in Professor BÜHLER's translation as follows:

'May the god send rain for the district on the banks of the *Goldā* all round; *Ilkisi Svāhā!*'

I keep friendship with the *Dhṛitarāshtras* and friendship with the *Nairṛatayas*. I keep friendship with the *Vīrāpākshas* and with *Krishṇa* and the *Gautamakas*. I keep friendship with the king of snakes *Maṇi*, also with *Vāsuki*, with the *Daṇḍapādas*, with . . . . , and ever with the *Pāryābhadras*. *Nanda* and *Upananda*, [as well as those] snakes of [beautiful] colour, of [great] fame and great power who take part even in the fight of the gods and the demons, — [with all these], with *Anavataṭṭa*, with *Varuṇa* and with *Sanhāraka* I keep friendship. I keep friendship with *Takshaka*, likewise with *Ananta* and with *Vāsumukha*, with *Aparājita* and with the son of *Chhībba* I keep friendship; likewise always with great *Manasvin*.'

Professor BÜHLER, who translates the words *goldyāḥ parizelāya* by 'the district on the banks of the *Goldā*', is inclined to identify the latter with the *Godāvari*, the well-known river in the *Dekhan*, and, accordingly, to ascribe to the charm a South-Indian origin. In reading, however, over this piece I was struck by meeting with the names of several of the best known of those numerous *Nāgas* or Sacred Springs in Kashmir which, personified in the shape of snake deities, have from very early times to the present day formed the object of zealous worship in the 'Happy Valley'. On referring to the *Nilamatapurāṇa* which enumerates (in vv. 888—956 of my MS. copy) the names of the chief *Nāgas* of Kashmir, I find in its list not less than nine of the names which are contained in the charm. Of four among these *Nāgas* I am at present able to indicate the locality.

The best known of these *Nāgas* or Springs is *Ananta* (*Nilamatap.*, verse 893) which has given its name to the town *Anantanāga* (called by Muhammadans *Islamābād*) on the *Vitastā*, in the Eastern part of the Valley. *Gautama* (*Nilamatap.*, verse 915) is the name of a spring situated to the NE. of *Anantanāga*, about halfway between this place and the pilgrimage place of *Mārtand*. In the village of *Zevan*, the ancient *Jayavana*, about seven miles to the SW. of *Śrinagar*, lies the spring sacred to *Takshaka* which, besides the *Nilamatapurāṇa* (verse 895), is mentioned in *Kaṭhapa's Rājatarāṅgiṇī* (l. 220) and in *Billhaṇa's Vikramādikāchārīta* (see Prof. BÜHLER's *Tour in Search of Sanskrit MSS. in Kāśmīr*, p. 6). The *Vāṃukī Nāga* (*Nilamatap.*, verse 892 and elsewhere) is still well-known to the Kashmirian Pandits and is situated in the hills separating the *Devasir* and *Shāhābād Parganas* in the Eastern part of the valley. As it is not marked in the Trigonometrical Survey Maps and has not yet been visited by me, I am unable at present to give its exact position.

The other *Nāgas* which are mentioned in the *Nilamatapurāṇa*, are: The *Dhṛitarāśṭra Nāga* (verse 914); the *Maṇi Nāga* (v. 954); the *Nāgas Nanda* and *Upamanda* (v. 993); the *Aparājita Nāga* (v. 907).

Besides the above, the list of the *Nilamatapurāṇa* gives several names of *Nāgas* which resemble more or less the remaining names

of the Mantra. On the present occasion I may restrict myself to suggesting the identity of the name of *Nairāvaga*, for which Dr. HORSLEY in his learned paper on this MS. (in the April *Proceedings* of the Asiatic Society of Bengal, p. 8) has already proposed to read *Airāvaga*, with the *Airāvata* of the Nilamatapurāṇa (v. 223).<sup>1</sup>

From the names of Sacred Springs in Kashmir identified above from the Nilamatapurāṇa, it would appear that we have to look towards Kashmir as the place of origin of the charm. To this supposition the mention of a river *Goldā* or *Godāvarī* in the first part of the Mantra is nowise opposed.

Among the rivers which according to the mythology of the Kashmirians took their abode in the country when the Rishi *Kaśyapa* had freed it from the demon *Jalodbhava*, the Nilamatapurāṇa mentions (v. 156) the river *Godāvarī*. And in fact, to this day this name is borne by a small river which comes down from one of the northern spurs of the Pir Panjāl Range and joins the Veshau Stream (the ancient *Viśokā*) at the village of *Gudre*, in the Devasir Paragāṇa. The river enjoys considerable sanctity and is still at the present time visited by pilgrims. A separate *Māhātmya* relates the story of the appearance of the *Godāvarī* at this spot and enumerates at great length the various benefits to be obtained from bathing in its sacred water.

It must, however, be mentioned in conclusion that I have not yet in Kashmirian texts come across the shortened form of *Goldā* for *Godāvarī*, and that Dr. HORSLEY, in his paper quoted above, has suggested a different translation for the words *golāyāḥ parivēlāya*.

M. A. STEIN.

---

*Dr. Stein's researches in Kashmir.* — Dr. M. A. STEIN, who is printing a new edition of the *Rājatarāṅgiṇī*, has spent his autumn

---

<sup>1</sup> I, too, made this conjecture at the time when I wrote my paper, but did not print it, because the insertion of a *a* between words ending and beginning with vowels is unusual. Prof. E. LEUMANN likewise suggested to me that it would be advisable to read *a-Airāvata*.

vacation in Kashmir and used it to explore some historical sites and temples in the valley. The subjoined translations of extracts from two letters of his will be of interest to the students of Indian history and archæology. In the first, dated September 10, 1891 he says:—

"These three days I have been busily occupied with the excavation of an ancient temple of Śiva which is situated in this high valley [at Nārastān, Trahal Pargana]. It has nearly been made invisible by the jungle and has sunk five feet deep in the ground. I have not been able to identify the temple and the neighbouring spring, in honour of which latter is probably has been built. I have found an unexpectedly large number of statues, showing very good workmanship, which I should think belong to the period between the sixth and ninth centuries A. D., but unfortunately as yet no complete inscription. On one pedestal only a few syllables have been preserved. Besides I have found a "sgraffitto" in old Śāradā characters on an image: *sata 74 Āśādha iuti 3 kulravāre āyātah* . . . . The date of this visit can probably be calculated.

Before coming here, I was on tour in the neighbourhood of Pampur and visited also Khonamusha. In Ladda I saw two temples, which I take to be of more modern date. In Pampur I found interesting remnants of the Padmasvāmī, mentioned in the Rājatarāṅgi.

In the second letter, dated October 12, from Śrinagar, Dr. Smith concludes the account of his excavations in Nārastān:—

"I stopped in Nārastān altogether six days and obtained a very large number of sculptures, which were mostly discovered in the basin of the spring, which I excavated. The number of statues of all sizes, many of which are of course damaged, amounts to nearly forty and all in all I despatched to Śrinagar fifteen Kuli-loads of sculptures. Unfortunately very few inscriptions have turned up. Besides the two, mentioned in my former letter, I discovered only one more on the pedestal of a statue. It is very much damaged, and at present I can only read the last word *devālayasya* with certainty. Perhaps the preceding signs may yet yield the hitherto unknown

name of the temple. A good many among the statues and relieves are of excellent workmanship and in style resemble the Gandhāra sculptures, which we have in Lahore. As, to judge from the architecture, the temple is certainly not older than that of Mārtaṇḍ, this relationship of its sculptures would be a further proof for the late date of most Gandhāra sculptures, which, on other grounds also, is hardly any longer doubtful. Much of the Nārastān work decidedly bears the characteristics of the late Roman, nay of the Byzantine, style. The statues of Viṣṇu are in the majority, but there are also some of Śiva, Pārvatī, Gaṇeśa etc. . . . . I have made an accurate plan of the Nārastān temple, and Mr. ANDREWS, who luckily was in the neighbourhood, has prepared the other drawings referring to the architecture. I believe the arrangement of this temple to be typical for other Kashmirian temples, which were built near Nāgas [springs]. In every case, where the state of the ruins still permits of a thorough enquiry, I have found the Nāga in a separate smaller or larger walled basin, in front or by the side of the temple. Irrespective of the Pandrathan temple, which at present stands in a morass, I have found nowhere a trace of that arrangement, according to which, as Sir A. CUNNINGHAM and others assume, all Kashmirian temples were placed in tanks. In most cases, e. g. at Bhūteśa and Mārtaṇḍ, this is impossible on account of the unevenness of the ground; elsewhere, as at *Jambhār* (Jayendra vihāra) and *Avantipura*, there are no Nāgas.

From Nārastān my route went over the Tar-Sar pass into the Liddar valley, where I found a small temple at *Māmaleśvara* and fragments of sculptures near *Hotamur*, *Salī* etc. At *Bhumaza*, not far from Mārtaṇḍ, I think, I have found the *Bhīmakeśvara*, which is mentioned in the *Rājat.* vi. 178. This building interests me particularly, as its builder, king *Bhīmaśāhi* (as I read in my edition) is evidently the *Bhīnushāh* of the so-called Kabul dynasty, who otherwise is only known through Al-Bērūnī (*SACRAT.* ii, 15).

I then continued my tour through the *Kotihar*, *Bringh* and *Shāhābād Parganas* and visited there all the sites, mentioned by *Kathāgā*, among others also *Kapaṭeśvara*, where the buildings, erected according

to Râjat. VII. 191 by king Bhoja, could be actually identified. Following the line of the Pir Panjâl, I next went to *Hirpur*, the ancient *Sârapura*, whence I ascended the Pir Panjâl pass. Through enquiries on the spot I succeeded in fixing the position of *Dhakka*, the long sought frontier fortress of *Kramavarta*, which is mentioned repeatedly by Kalhana, and to clear up various other points, connected with the ancient topography of the route."

These extracts show that the detailed report of Dr. STEIN's explorations, which, as he adds, is finished and will be printed at once, will furnish important additions to our knowledge of the ancient geography and archæology of Kashmir.

November 26, 1891.

G. BOHLER.

*Accentisch jshmäka.* — Die Richtigkeit der von mir in dieser Zeitschrift (IV, S. 309) gegebenen Erklärung des awest. *jshmäka* (*jushmäka* = *jushmäka* = *jeshmäka* = *jshmäka*) wird von BARTHOLOMÆE (BRUGMANN-SCHREIBER's *Indogermanische Forschungen* 1, S. 185) in Zweifel gezogen. Derselbe Gelehrte fordert den Nachweis eines zweiten Falles, wo 1. *j* in *ġ* übergegangen, 2. *u* zu *e* (das er Schwa nennt) verkürzt worden und 3. wo dieses *e* ganz ausgefallen ist.

Ich erlaube mir in den nachfolgenden Bemerkungen dieser Aufforderung nachzukommen.

Dass *j* im Altiranischen die Tendenz gehabt hat, sich in *dž* zu wandeln, dafür spricht schon die Form *jāzēm* = altind. *jājam*. Aus *jājam* entstand zunächst *jādžēm* und daraus *jūžēm* ebenso wie aus awest. *raētiājūti* die neupersische Form *روزاد* (*rōzād*) hervorgegangen ist. Ein zweiter Beleg für diese Tendenz scheint mir in der Figur des anlautenden *j* zu liegen (☞), die aus *džij* entstanden ist, sowie auch in dem Umstande, dass im Neupersischen dem alten *j* im Anlaute ein *dž* (ج) entgegengestellt wird. Beispiele dafür sind: awest. *jaca* = neupers. *جوجو*, awest. *jawaōtat* = neupers. *جاويد*, awest. *jawā-*

*sem* = neupers. جوان, *awest. jātu-* = neupers. جادو, *awest. jima-* = neupers. جم.<sup>1</sup>

An dem Uebergange des *j* in *dz* im Altiranischen zu zweifeln wäre ebenso unstatthaft als wenn man den Uebergang des zwischen-vocalischen *d* durch die Mittelstufe *ḍ* in *z* bestreiten wollte bloß deswegen, weil sich dafür nur die beiden unzweifelhaften Fälle *awest. guz* = altpers. *gud* (griech. *zōb*, altind. *guh* für *gudh*) und *jeri* = altpers. *jadij* (altind. *jadi*) beibringen lassen und man auf Grund bloß zweier Fälle kein allgemein gültiges Lautgesetz decretiren kann.<sup>2</sup>

Für die Verkürzung von *u* zu *e* möge als Beleg die Form *drugwat-* dienen, die aus *drugwat-* (vgl. altind. *druhwan-*) hervorgegangen ist, vielleicht auch *fšratu-*, *fšratu-* (Gāthā-Dial.), das für *feuratu-* = *pasuratu-* stehen dürfte, obwohl *pasu-* sonst zu *fāhu-* zusammengezogen wird.

Dass das aus *u* oder *i* verkürzte *e* ganz ausfallen kann, dafür liegt in der Wurzel *stā* ein klassischer Beleg vor. Aus *hištāmi* wurde *heštāmi* und daraus *χstāmi*. Auf *χstāmi* sind zu beziehen die Formen *χstā*, *azstāt*, *fraχstāitē*, *fraχstānē*, *fraχstata*. Hier wird gewiss Niemand das *χ* für einen Vorschlag<sup>3</sup> erklären.

Gleichwie aus *jaōj* + *š* der Stamm *jaōjsh* geworden ist, entstand aus dem hypothetischen *jšhmāka-* (*jēšhmāka-*) das factisch vorhandene *χšhmāka-*.

*Awestisch him* = *Pahlawi* 𐭠𐭣. — Dass meine in dieser Zeitschrift 1, S. 82 gegebene Interpretation des im Huzvaresch-Vendidad 1, 22 stehenden 𐭠𐭣 richtig war, beweisen mehrere Parallelstellen, in denen das *awest. him* ebenso wiedergegeben wird. Man vergleiche namentlich Jascht v, 1: *jazaēsha nē him spitama zaraṇuštra jām ard-wim sūrām anāhitām*. Dafür erscheint in der Huzvaresch-Paraphrase . . . . 𐭠𐭣 𐭠𐭣 𐭠𐭣 𐭠𐭣 𐭠𐭣 𐭠𐭣. Also wieder *awest. him* = *Pahlawi* 𐭠𐭣.

<sup>1</sup> Vgl. über diesen Punkt SPIEGEL, *Vergleichende Grammatik der altiranischen Sprachen*, S. 37.

<sup>2</sup> In Betreff solcher isolirt stehender Lautgesetze vgl. unten جفت.

*Pahlavi* 𐭥𐭥𐭥. — Dieses Wort, das im Neupersischen 𐭥𐭥𐭥 lautet und im Pazand *kerba* geschrieben wird, ist ein religiöser Ausdruck und bedeutet 'eine durch die religiösen Pflichten vorgeschriebene gute Handlung, durch die man ein Verdienst für das Jenseits sich erwirbt', im Gegensatze zu 𐭥𐭥𐭥 = neupers. 𐭥𐭥𐭥, 'eine gewöhnliche Handlung'. — Ich finde davon keine Etymologie angegeben. Das Prototyp dazu im Altiranischen fehlt; ich möchte es mit dem altindischen *kṛpā* 'Mitleid, Mitgefühl' in Verbindung bringen.

*Pahlavi* *ver*. — Dieses Verbum, welches 'abnagen, verschlingen' bedeutet, wird traditionell *gadan* gelesen; West-HAUG sprechen es *galāu* aus, indem sie neupers. 𐭥𐭥𐭥 oder 𐭥𐭥𐭥 damit vergleichen. Dagegen ist zu bemerken, dass 𐭥𐭥𐭥 im neupersischen Lexicon gar nicht vorkommt und 𐭥𐭥𐭥 in der Bedeutung 'rodere dentibus' ohne Quelle, bloß auf die Angabe des persisch-türkischen Wörterbuches *Farhang-i-ku'urī* verzeichnet wird.

Ich lese *ver* = *artann* und sehe darin die awestische Wurzel 'erschlingen' = altind. *gīcati*, wovon auch awest. *garah* 'Kehle, beugen' = 𐭥𐭥𐭥 stammt. — Das Verbum *ver* ist im Neupersischen sich aber 'lieblich' *tr* dem 𐭥𐭥𐭥 isolirt das 𐭥𐭥𐭥 zu 𐭥𐭥𐭥 das *ra* 𐭥𐭥𐭥 = neupers. *daraž*, awest. *drauž* *Ne art*, dagegen im Neupersischen ganz verschwunden ist.

*Pahlavi* 𐭥𐭥𐭥. — Dieses Verbum wird traditionell *franāstan* gelesen; West-HAUG lesen es *frawāfan* (resp. *frawaftanū*). Es bedeutet: 'to diffuse, to distribute, to circulate, to move about, to separate, to advance, to esteem, to respect'. — Die Etymologie desselben wird nirgends angegeben. Nach meiner Ueberzeugung gehört es zu dem oben S. 257 behandelten 𐭥𐭥𐭥, zu welchem es das Causativum darstellt, und ist *franāstan* zu lesen. Die beiden Verba 𐭥𐭥𐭥 und 𐭥𐭥𐭥 verhalten sich zu einander wie 𐭥𐭥𐭥 zu 𐭥𐭥𐭥. 𐭥𐭥𐭥, Präa. 𐭥𐭥𐭥 entspricht awest. *nī-šad(had)*, Präa. *nī-šādaiti*, dagegen 𐭥𐭥𐭥, Präa. 𐭥𐭥𐭥, awest. *nī-šādajaiti*. — 𐭥𐭥𐭥 und 𐭥𐭥𐭥 sind Neubildungen aus den alten Präsensformen mittelst des Suffixes *-na*, also 𐭥𐭥𐭥 = *nī-šād-na-m*, 𐭥𐭥𐭥 = *nī-šād-na-m*.

Neupersisch آمیغ, آمیغد. — Beide Formen, mit Ja-i-maghül zu sprechen, bedeuten ‚Vermischung‘ und dann ‚coitus‘. VULLERS (*Lex. Pers.-Lat.* 1. 54, b) stellt sie zu آمیختن, lit. ع cum غ permutata, da er wiederum mit dem altind. *mīra-* in Verbindung bringt. Dies alles ist unrichtig. آمیختن, Präterit آمیم mit der Nebenform آمیزدن, gehört zu آمیختن, awest. *miz-*, altind. *mih-*. In آمیغ, آمیغد ist das غ der Reflex des grundsprachlichen *gh* ebenso wie in میغ ‚Wolke‘ = awest. *maēya-*, altind. *māgha-*. آمیغ verhält sich zu میغ wie griech. *μυζή* zu *επιζή*. Auffallend ist dabei die Gestaltung des *gh* der grundsprachlichen Wurzel *migh*, die gemäss dem awest. *miz*, lit. *mežu*, *myžu* ‚ich jasse‘, ind. *mih-* (*mīdha-*) als *migh* angesetzt werden muss. Dabei lassen sich *gh* und *gh* nebeneinander nachweisen, einerseits in میغ, *maēya-*, *māgha-*, welche auf *maigha-*, und andererseits in میر, *maēza-*, *māha-*, welche auf *maigha-* zurückzuführen sind.

Neupersisch *بایستن*. — Von *بایستن*, necesse esse, oportere, de-  
cere finde ich keine Etymologie angegeben. Der Wort aus  
Pahlawi *𐭡𐭣𐭥𐭥𐭥*, lies *apajastan*. Ich vermulthe darin ein altpers.  
*a-pad*, das der *𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥* nach mit der *𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥* die Auffassung  
*jatē* stimmen dürf. *𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥* *nary* ist. Wie aber *𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥* zu er-  
7 bei BÖHLING-ROTH, Sanskrit-*𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥* *𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥* aben.  
zuziehen. — In *بایستن* steckt ebenso das Verbum substan-  
welchem *a-pad* zusammengesetzt wurde, wie in *زبایستن*, *توانستن*,  
*شایستن* u. s. w.

Neupersisch پنداشتن — پنداشتن, dafür halten\* wird auf zweifache Art gedeutet. J. DARMESTETER (*Études Iraniques* I, 308) erklärt es als eine Contraction von *pa-in-dāstan*; ich habe (in dieser Zeitschrift III, 119) es auf Pahl. 𐭯𐭥𐭥𐭥 𐭥𐭥 zurückgeführt. Gegen meine Erklärung lässt sich Manches einwenden; dagegen ist auch die erstere Erklärung gegen Einwände nicht sicher. Entspräche nämlich پنداشتن einem Pazand *pa-in-dāstan*, dann müsste es پدینداشتن lauten, da dem Pazand *pa* im Neupersischen vor *in*, *du* u. s. w. regelrecht *ba*-zu entsprechen pflegt.

*Neupersisch* جفت — Neupers. جفت, 'Paar' wird von VULLERS, dem auch JUSTI folgt, auf awest. *jabitā* zurückgeführt. — Mir scheint diese Zusammenstellung nicht richtig zu sein, da hiemit das *f* der neupersischen Form nicht erklärt wird. Das Vorbild der neupersischen Form lautete im Pahlawi 𐭪𐭥𐭥, welches WEST-HAUG sonderbarer Weise *duād* lesen, indem sie dabei wahrscheinlich an einen Zusammenhang mit دو, 'zwei' denken. Pahl. 𐭪𐭥𐭥 ist aber *guxt* zu lesen, das ein awest. *juxti* voraussetzt, wie schon J. DARDMESTETER (*Et. Ir.* 1, 88) eingesehen hat. Aus *guxt* entstand erst später *guft* durch den bis jetzt isolirt dastehenden Uebergang des *x* in *f*, an dem aber angesichts der Pahlawi-Form nicht gezweifelt werden kann.

*Neupersisch* خوش — Dieses Wort ist bisher nicht erklärt worden. Es ist nicht *zōs* sondern *qas* zu lesen, wie aus der Transcription des Pahlawi 𐭪𐭥𐭥 im Pazand hervorgeht. — Sicher steckt im Anlaute das Element *hu-*, so dass wir auf eine ältere Form *hu-aša* oder *hu-aša* hingeführt werden. Eine awestische Form *huahja* (von *ash-* 'Ange') würde, mit schönem Anblick versehen, schön für das Auge' bedeuten, woraus dann die anderen Bedeutungen des خوش, namentlich aber 'lieblich' 𐭪𐭥𐭥 'Geschmack' sich entwickelt haben.

*Neupersisch* داشتن und Verwandte. — J. DARDMESTETER (*Études Iraniennes* 1, 298) nimmt an, dass jene Verba, welche dem *s* des Infinitiv ein *r* im Präsens entgegenstellen, wie دارم — داشتن von einer mittelst *s* erweiterten Form der Wurzel abzuleiten sind, die im Infinitiv das *r*, im Präsens das *s* verloren hat. Diese Erklärung ist nicht richtig. Jene Verba, welche im Neupersischen mit *s* vor dem Infinitivsuffixe *-an* auftreten, haben im Pahlawi statt des *s* häufig noch *r*. Man findet *werē* gegenüber neupers. 𐭪𐭥𐭥𐭥, *werē* gegenüber neupers. 𐭪𐭥𐭥𐭥 u. s. w. Im Neupersischen selbst erscheint neben داشتن die Form انباشتن. Es liegt hier also thatsächlich ein späterer Uebergang von *r* in *s* vor.

*Neupersisch* درود — درود, 'salutatio, bonorum appreciatio' lautet im Pahlawi 𐭪𐭥𐭥, das ins Armenische als 𐭪𐭥𐭥 übergegangen ist. Wie

bekannt, geben  $\text{درد}$  —  $\text{دردمند}$  auf das awest. *drwatāt* 'Gesundheit' zurück. Da aber, wie ich nachgewiesen habe, dem Thema des neupersischen Substantivs der alte Accusativ Singularis zu Grunde liegt und dieser in unserem Falle *drwatātəm* lautet, so müsste die daraus entstandene neupersische Form regelrecht als  $\text{درداد}$  erscheinen. Augenscheinlich ist  $\text{درد}$  einer der wenigen Fälle, die auf den Nominativ Singularis zurückgehen, also = *drwatās* (für *drwatāt-s*), über welche F. SPRÜGEL in dieser Zeitschrift 1, 249 gehandelt hat.<sup>1</sup>

Neupersisch  $\text{شیر}$ . — J. DARMESTERER (*Études Iraniques* 1, 106) führt  $\text{شیر}$  'Löwe' (aber *šēr* nicht *šir*, wie DARMESTERER schreibt) auf ein awest. *χšaθra* 'königlich' zurück, gestützt auf die Gleichung  $\text{اورشیر}$  = *arta-χšaθra*. — Der Fall würde lautlich zu den unter  $\text{دیر}$  (s. diesen Band, S. 261) angegebenen Beispielen gehören, wo *ē* aus *a* durch Ersatzdehnung hervorgegangen ist. Diese Etymologie, so plausibel sie auch erscheint, ist dennoch kaum richtig, da die Form des Pahlawi  $\text{š}$  mit ihr nicht in Einklang zu bringen ist.  $\text{š}$  kann entweder *asēr* oder *asady* gelesen werden. Mir kommt die erstere Lesung desswegen als die richtigere vor, weil  $\text{اسد}$  = arab. *asady* die Auffassung von  $\text{š}$  in der Weise wie  $\text{مروید}$  ausschliesst. Wie aber  $\text{š}$  zu erklären ist, bin ich selbst vor der Hand ausser Stand anzugeben.

Neupersisch  $\text{فریاد}$ . — Im Neupersischen bedeutet  $\text{فریاد}$ , clamor altus oppressi vel afflicti, lamentatio, clamor flebilis ad auxilium implorandum' (VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, 675, b). — Ganz verschieden davon ist die Bedeutung des entsprechenden Wortes im Pahlawi. Dort bedeutet  $\text{فریاد}$ , help, assistance, aid, succour, relief, entspricht also in dieser Richtung nicht  $\text{فریاد}$ , sondern vielmehr  $\text{فریادرسى}$ . WESTHAUG leiten das Wort von awest. *fri*, altind. *prī* ab. Dies scheint nicht richtig zu sein. Ich sehe in  $\text{فریاد}$  —  $\text{فریاد}$  den Reflex eines voraussetzenden altpers. *frajāti* (von altind. *pra-jā*) mit der Bedeutung

<sup>1</sup> Wahrscheinlich haben alle Stämme auf -āt den Nominativ zu Grunde gelegt. Vergl. weiter  $\text{جاوید}$  = awest. *javaitāt*. Eine Ausnahme bilden die Eigennamen  $\text{خرداد}$  = awest. *haurevaitātəm* und  $\text{امرداد}$  = awest. *amrētiātəm*, welche der religiösen Literatur angehören.

‚das Zu-Hilfe-kommen‘. Aus der im Pahlawi vorhandenen Bedeutung ‚Hilfe‘ entstand später durch Vermittlung des Rufes ‚Hilfe!‘ jene Bedeutung, die oben für das neupers. فریاد angegeben worden ist.

*Neupersisch* کاروان. — Die ursprüngliche Bedeutung des neupersischen Wortes کاروان, Karawane ist noch nicht festgestellt worden. Dasselbe lautet im Pahlawi ومارو oder ومار. Da seine Bildung mit jener von ومار = وریان, wo و = awest. pāna- (z. B. in rāna-pāna- ‚Beinschiene‘, eigentlich ‚Bein-Schutz‘) ist, übereinstimmt, so kann das erste Glied کار unmöglich auf کار ‚Werk‘ bezogen werden, da ‚Werk-Schutz‘ ein ganz unpassender Ausdruck für die ‚Karawane‘ wäre. Es kann mithin nur jenes کار darin stecken, das auch in ومارو = کارزار ‚Krieg, Schlacht, Schlachtfeld‘ erscheint und auf das in den achämenidischen Keilinschriften vorkommende Wort kārā ‚Heer‘ = goth. karjis (harja-) zu beziehen ist. Darnach wäre کاروان = ومارو gleich einem voraussetzenden altpersischen kārā-pāna- ein Bahuvrīhi: ‚die den Schutz Bewaffneter genießende‘ Händlerschaar.

*Neupersisch* نیوشیدن. — Dieses Verbum bedeutet einerseits ‚hören‘ (شنیدن و گوش کردن), andererseits ‚suchen, forschen‘ (جستن و طلبیدن و تحقیق و تجسس نمودن). Die Form desselben lautet im Pahlawi: nēwšēn. J. BARMESTETER (*Études Iraniques* 1, 85, Note 2) führt es auf ni-jawšh ‚entendre‘ zurück. Ich glaube, dass hiermit die ursprüngliche Bedeutung nicht getroffen ist. Der Stamm jawšh ist eine Weiterbildung von jag. Das voraussetzende Verbum ni-jawšhāje muss bedeutet haben, ich rüste mich, ich mache mich an etwas, woraus einerseits die Bedeutung ‚ich bin bereit, folge, höre‘, andererseits die Bedeutung ‚ich suche, forsche‘ hervorgegangen ist. Dem awest. jawšti- ist gewiss keine andere Bedeutung als jene ‚Kraft‘ beizulegen.

*Neupersisch* همدستان. — Das Wort همدستان bedeutet (VULLIERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, 1467, a) ‚qui cum altero confabulatur, arcani particeps, socius, familiaris‘. — In Betreff des zweiten Gliedes dieses Compositums bemerkt VULLIERS 1, 798, b داستان ‚divulgatio, fama,



*Neuperzisch* نوش (Nachtrag zu Seite 264). — Für die Bedeutung von نوش = 𐭮𐭥 im Sinne des griechischen ἀρτοποιία ist *Artā-Virāf-Namak* x, 5 heranzuziehen. Dort steht: 𐭮𐭥𐭮𐭥 𐭮𐭥 ,trink den Unsterblichkeitstrank!'

Ebenda Zeile 12 v. u. lese man statt: ,dem Namen des bekannten Sasaniden-Königs, welcher . . .': ,dem Beinamen des bekannten Sasaniden-Königs Chusraw, welcher . . .':

Dabei möge der geneigte Leser noch die folgenden Druckfehler verbessern: in diesem Band, S. 174, Zeile 18 v. o. statt ,die wichtigste Epoche der armenischen Geschichte' lies: ,die wichtigste Epoche der Geschichte Armeniens'. Band iv, S. 86, Zeile 14 v. o. statt 𐭮𐭥𐭮𐭥 lies: 𐭮𐭥𐭮𐭥 und Zeile 3 v. u. statt skrt. *anikā* lies: *anika*. Band iii, S. 26, Zeile 8 v. u. statt ,welches Anahūma selbst ist' lies: ,welcher Anahūma selbst ist' und Zeile 1 v. u. statt ,werde ich es nicht abschwören' lies: ,werde ich ihn nicht abschwören'.

FRIEDRICH MÖLLER.





VIENNA  
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE  
OF THE UNIVERSITY

VOL. V — N<sup>o</sup>. 1

---

VIENNA, 1891.  
ALFRED HÖLDER.

TURIN  
HERMANN LOESCHER.

PARIS  
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK  
R. WESTERMANN & C<sup>o</sup>.

BOMBAY  
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.





# Contents of Nro. 1.

Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum II. von D. H. MÜLLER	1
Die älteste Zeidalphabete, von J. KINSTE	9
The Age of Vairikhadatta, by K. H. DHARMA	23
Imar Pharpotshi and Korium, von Fr. MÜLLER	36

## Reviews.

KARSTEN RÖNNER, Bibliotheca Geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des hl. Landes bezüglichen Literatur von 133 bis 1878 und Versuch einer Cartographie. Mit Unterstützung der Gesellschaft der Erdkunde zu Berlin, von WILHELM TÖNNIES	39
M. J. FENYESS, Dr. theol., Rector der Marienkirche in Aachen. Annuaire, das Erzbischof des hl. Landes, 169 Stadium von Jerusalem, von WILHELM TÖNNIES	40
IGNAZ GÖTTMANN, Muhammedanische Studien, von Th. NÖTZKE	43
J. JOLY, Sacred Books of the East, vol. XLIII: The Minor Lawbooks, von G. BEHLER	49
Mechithar Gos, Reichtum der Armenier, hg. vom Archimandriten Dr. WAPAR BASTANIAN, von FRIEDRICH MÜLLER	52

## Miscellaneous notes.

New Excavations in Methari, von G. BEHLER	59
Pahlavi, neupersische und armenische Etymologien. — Bemerkungen über armenische Texte. — Dialecten: 1. Zelle 1—24 — Verbesserungen und Nachträge zu Band II, von FRIEDRICH MÜLLER	63
Mittheilung für Armenisten, von STEPHAN KANALIAN	77

VIENNA  
ORIENTAL JOURNAL

EDITED  
BY  
THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE  
OF THE UNIVERSITY

VOL. V — N<sup>o</sup> 2

---

VIENNA, 1891.  
ALFRED HÖLDER.

TUBIN  
HERMANN LOESCHER.

PARIS  
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK  
B. WESTERMANN & CO.

BOMBAY  
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

XXII, 272 = *Isotriaena*.



## Contents of Nro. 2.

Kritische Bearbeitung der Proverbia, von Dr. G. BUEHLER . . . . .	Page 79
The new Sanskrit MS. from Mingai, by G. BUEHLER . . . . .	103
Die Legende von Citta und Sambhūta, von KESSEK LEUMANN . . . . .	111
On Indian metres, by HERMANN JACOB . . . . .	147

### Reviews.

E. HARTSEN, South-Indian Inscriptions, Tamil and Sanskrit, by G. BUEHLER . . . . .	154
Le P. A. SARRASIN, & J. DOWKI, al-Ahwal, von Th. NÖRDBERG . . . . .	160
LAWREN ARAB, Die sieben Mu'allafāt, von Dr. RUDOLF GRÖN . . . . .	163
SCHNEIDERSON JONAS, Dr. Byzantinische Denkmäler, von Ph. MÖLLER . . . . .	169

### Miscellaneous notes.

Dr. FÜRER'S Excavations at Methuā, by G. BUEHLER . . . . .	175
Das Alter der babylonischen Monatsnamen, von BRUNO MEISSNER . . . . .	180
Zur Frage über den Ursprung der uigurisch-mongolisch-mandärischen Schrift. — Neupersische und armenische Etymologien. — Bemerkungen über armenische Texte, von FRIEDRICH MÖLLER . . . . .	187

*Hierzu je eine Beilage von*

*K. F. KOEHLER in Leipzig und W. DROBILNY in Leipzig.*

VIENNA  
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. V — N<sup>o</sup> 3

---

VIENNA, 1891.

ALFRED HÖLDER.

TURIN

HERMANN LÖESCHER.

PARIS

ERNEST LEROUX.

NEW-YORK

B. WESTERMANN & C<sup>o</sup>

BOMBAY

MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

# K. F. Koehler's Antiquarium

(gegründet 1847)

Leipzig

26 Universitätsstrasse 26

Leipzig

Specialgeschäft für Orientalische Literatur.

Sieben veränderte ich folgende Kataloge, welche auf directes Verlangen gern zu Diensten stehen.

508. Zeitschriften, Almanache, Handschriften-Kataloge, Bibliographie. Vergleichende Religionsphilosophie, Geschichte und Systeme, Mythologie und Sagenkunde, Vergleichende Sprachwissenschaft, Asiatische Völker und Sprachen selbst den nicht-asiatischen Sprachen Indiens, Keltische Sprachen, Basische. 2000 Nummern.

509. Semitisch und Hamitisch: Sprachen, Literatur und Geschichte der semitischen Völker (mit Anschluss der Hebräer), Aegypten und des übrigen Afrika. 2251 Nummern.

510. Ural-uralische, malaische und amerikanische Völker und Sprachen. Über 1400 Nummern.

Bei Anpreisung dieser drei neuen, besonders reichhaltigen Kataloge über meine Orientalischen Bücherlager gestatte ich mir, die Herren Bibliothekare und Buchhändler von Bremen und die von mir seit langen Jahren mit besonderer Regelmäßigkeit gepflegte Specialität hervorzuheben und meine Firma aus dem asiatischen aber in das Gebiet einschlagendes Forschungsfeld zu empfehlen.

Dieser Verhältnisse, mit der Hauptbedeutung des Orientalen China, Japan, Korea, Ostindien, Siam, Japan, Ceylon, Malakka, Ostafrika, Persien, Arabien, Indien, Tibet etc., sowie Amerika einschließlich, einen vollständigen Import aller neugelegenen der aus asiatischen Werken, sowie der Beschaffung auch der älteren, sollen erscheinen oder von anderen Bibliotheken schwer zu beschaffenden Literatur in kürzester Frist und zu mäßigen Preisen.

Da ich sehr lange fortgesetzt arbeite und von den gangbaren Büchern in vielen Fällen mehrere Exemplare besitze, so behalte meine Kataloge ihren Werth auf lange Zeit länger und bitte ich, dieselben aus diesem Grunde auch bei allen künftigen Aufträgen zu berücksichtigen.

Die Auslieferung aller Art, Prospektus u. s. w., sowie die persönlich kontrollirte zu Diensten.

Das Heft der Kataloge steht ich wieder Diensten zu Bezug auf Drucklegung und Uebersetzung der Mittheilungen über wissenschaftliche Arbeiten sowie andere Belegungen etc.

Unter die Neuerscheinungen und Neuverlegungen und den Inhalt der asiatischen und amerikanischen Literatur werden von mir Prospektus, sowie alle 6-8 Monate unter dem Titel:

## Miscellanea orientalia

veröffentlicht, welche alle Informationen auf Wunsch zugesandt werden. Dieselben finden jedoch nur directer Verfertigung und ertheilen sich nur alle 6-8 Monate nachfolgende günstige Aufträge und gleichen Wert.

In closing this new, unusually extensive catalogue of my Oriental stock, I again take the liberty of reminding Librarians and Scholars that I have for many years devoted special attention to this particular branch, and of offering them my services to procure any class of publications in this field of literature.

Direct correspondence with the nature of literary activity in the East, China, Japan, Korea, Ostindien, Siam, Japan, Ceylon, Malakka, Ostafrika, Persien, Arabien, Indien, Tibet etc., as well as in America, enable me to import regularly all new works of any importance published in the East and also to procure with the least possible delay and at moderate prices older works which are out of print or from other causes have become difficult to obtain.

As additions are constantly being made to my stock which usually contains several copies of the less valuable works, my catalogue retains their value for a considerable period, and I would beg that they may always be consulted when purchases are to be contemplated at any future date.

I shall always be happy to furnish all desired information, quotations of prices etc.

It must not be that my terms for advertising the printing and sale among of their works are very reasonable.

New works and new additions to my stock to be printed and American literature are published by me in print lists which I publish every 6 or 8 months under the title

## Miscellanea orientalia

and send prospectus on application. These lists are sent out direct to applicants and I beg that all orders from them may also be addressed to me direct.

**H. Reuther's Verlagsbuchhandlung in Berlin SW. 12.**

(H. Reuther u. O. Reichard.)

Sachen stehen:

*Quousque tandem?*

**Der achte internationale Orientalisten-Congress  
und der Neunte?**

Eine Zusammenstellung

von

**Albrecht Weber.**

gr. 8<sup>o</sup> VIII, 78 Seiten. M 2.40.

## Contents of Nro. 3.

	Page
Kritische Bearbeitung der Proverbien (Fortsetzung), von Dr. G. BÖHLEN	191
On the Origin of the Gupta-Valabhi Era, by G. BÖHLEN	215
Indian Inscriptions to be Read from Below, by G. BÖHLEN	230
Al-musaggar, von MAX GRÜNKERT	233

### Reviews.

M. BLOOMFIELD, <i>The Kanôka-Sâtra of the Atharvaveda, with Extracts from the Commentaries of Dîrila and Kôlara</i> , by G. BÖHLEN	244
W. CALAND, <i>Zur Syntax der Pronomina im Avesta</i> , von Dr. J. KIRATZ	247
ARZ. MECHIKIAN, <i>Geschichte der Concilien der armenischen Kirche zugleich mit den Canones</i> , von FRIEDRICH MÜLLER	249

### Miscellaneous notes.

Bemerkungen über die Zentalphabet und die Zendschrift. — Nonpersische, armenische und pahlavi Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER	259
---	-----

*Hierzu eine Beilage*  
*von List & Franke in Leipzig.*

VIENNA  
ORIENTAL JOURNAL

EDITED  
BY  
THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE  
OF THE UNIVERSITY

VOL. V — N<sup>o</sup> 4

---

VIENNA, 1891.  
ALFRED HÖLDER.

TURIN  
HERMANN LOESCHER.

PARIS  
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK  
B. WESTERMANN & C<sup>o</sup>

BOMBAY  
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

# K. F. Koehler's Antiquarium

(gegründet 1847)

Leipzig

26 Universitätsstrasse 26

Leipzig

— Specialgeschäft für Orientalische Literatur. —

Kürzlich erschienen folgende Kataloge, welche auf directes Verlangen gern zu Diensten stehen.

508. Zeitschriften, Allgemeines. Handschriften-Kataloge. Bibliographia. Vergleichende Religionsphilosophie. Geschichte und Systeme. Mythologie und Sagenkunde. Vergleichende Sprachwissenschaft. Asiatische Völker und Sprachen nebst dem nicht-arabischen Sprachbau. Indische. Keltische Sprachen. Hochelisch. 2066 Nummern.

509. Semites und Hamites: Sprachen, Literatur und Geschichte der semitischen Völker mit Anschluss der Hebräer, Ägypter und der übrigen Afrika. 2231 Nummern.

510. Ural-altaische, malaiische und amerikanische Völker und Sprachen. Circa 1400 Nummern.

Ich offerire zu den billigsten Preisen:

- Apte, V. R., *english-sanskrit dictionary*. 4. Poona 1884. Leinwand. 341 S. M. 15.—  
— *sanskrit-english dictionary*. Contents: *agencies in Sanskrit poetry, and important literary and geographical names in the sacred history of India*. 4. Poona 1886. Leinwand. 1021 S. M. 25.—  
— *Handbook of Sanskrit for the student of Sanskrit*.  
Boehlingk, O., *Sanskrit-Wörterbuch in kürzester Fassung*. 7 Bände. 4. St. Petersburg 1875—1888. (H. 12. 18.) M. 11.—  
— mit Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*. 7 Bände. 4. St. Petersburg 1882—1892. Halbfamn. M. 106.—  
Borosan, Anand., *higher sanskrit grammar*. With english glosses from standard Sanskrit authors and references to Latin and Greek grammars. Calcutta 1878. VI und 200 S. M. 24.—  
— *practical english-sanskrit dictionary*. 3 vols. Calcutta 1887—1891. Leinwand. Paper bound edition. M. 25.—  
Looman, Ch. R., *a statist. account of sanscritistics in the Veda*. See Harris 1879. 8.-A. 312 S. Vergriffen. M. 12.—  
Vaidya, L. R., *standard sanskrit-english dictionary*, contains *appendix on Sanskrit poetry and names of sacred writings* poems etc. 4. Bombay 1898. Halbfamn. XV, 889 S. M. 32.—  
Williams, M., *english-sanskrit dictionary*. 4. London 1891. Leinwand. Vergriffen. M. 33.—  
— *practical sanskrit grammar*, arranged with refer. to the classical languages of Europe. 5. ed. enlarged. Göt. 8. Oxford 1877. (H. 15.) Leinwand. M. 18.—

- Hübsch, *Mahit-ul-Mahit*. 2 Bände. 4. Beirut 1876. Halbfamn. 2200 Neppachulennern. M. 86.—  
— *See from these numbers: Mahit-ul-Mahit, which contains all the other best works.*  
Carrisi, G., *Al-Lahat, seu dictionarium syro-arab.* 2 vols. Leipzig 4. Bnd. 1897—1899. 620 und 201 S. M. 96.—  
Catalago, J., *arabic-english and english-arabic dictionary*. 2. ed., corr. and enlarged. London 1879. Leinwand. (H. 28. 2. 2. 25.) 1806 S. M. 24.—  
Dour, H., *supplément aux dictionnaires arabes*. 2. 1872. G. 4. Leyde 1881. Halbfamn. (H. 18.) Teil: *supplément des mots arabes, Scherhülle des D. A. dictionnaire*. M. 106.—  
Furushadli, al-Ghass., 4 Bände. 4. Bnd. 1881—1888. Orientalische Halbfamn. Gute vollständige Ausgabe mit Handschrift. M. 76.—  
Freytag, G. W., *lexicon arabico-latina*. 4 Bände in 2 vols. 4. Bnd. 1886—1892. Halbfamn. M. 66.—  
Kasimirski, A. de Biberstein, *dictionnaire arabe-français*, contenant *les mots de la langue arabe*, leur *origine*, leur *sens* dans l'*usage* arabe, une liste *française* des mots *arabes* et des *français* littéraires, avec une *liste* des *français* et des *arabes*. 4 vols. Paris 1888. (H. 18.) Halbfamn. M. 76.—  
Salmon, H. A., *arabic-english dictionary*. (Comprising about 10,000 Arabic words.) With an *engl.* index. 2 vols. London 1888. Halbfamn. M. 96.—  
Wertabet, W. Th. von J. and H. Porter, *arabic-english dictionary, with arabic grammar* (10 pp.), *appendix of arab. words* (20 pp.). Göt. 1888. Halbfamn. 700 S. M. 15.—

The object of the work is to supply the want, long felt by many, of an accurate arabic-english dictionary which shall contain, within a portable volume, the words used in the Arabic language, and which can be procured at a reasonable price.



# Contents of Nro. 4.

	Page
Kritische Bearbeitung der Proverbien (Schluss), von Dr. G. BICKELL . . . . .	271
Notes on two Chaulukya copper plates in Baroda collections, by H. H. DUNYA . . . . .	309
A further Note on the Mingai or Bower MS., by G. BÜHLER . . . . .	302
JULIUS EITING's Sinitische Inschriften, von J. KARABACEK . . . . .	311
Die Partikel 是 在 in Lao-tse's Tsch-tsch-ling, von FRANK KÖNIG . . . . .	327

## Miscellaneous notes.

Nāstārīn Ruins, Kashmir, September 10, 1891, by M. A. STERNA . . . . .	343
Dr. STERNA's researches in Kashmir, by G. BÜHLER . . . . .	345
Bemerkungen über awestische, pahlawī und usperische Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	348



Jan 21

Central Archaeological Library,

NEW DELHI

89105/V. O. J. *Books*  
Call No. ~~A 500~~ - 31445

Author—

Title— *Oriental Journal*

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY  
GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI.

Please help us to keep the book  
clean and moving.